Herbarts Stellung zur Kategorienlehre Kants.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Universität Leipzig

vorgelegt von

Seminarlehrer Martin Müller

aus **Gornsdorf.**

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

Weida i. Th.
Druck von Thomas & Hubert
Spezialdruckerei für Dissertationen
1915.

Angenommen von der philosophisch-historischen Sektion auf Grund der Gutachten der Herren

Barth und **Volkelt**.

Leipzig, den 11. Mai 1915.

Der Procancellar.

Zimmern.

Inhalt.

Seite

Einleitung 7

I. Kants Kategorienlehre 8

II. Kants Lehre über Raum und Zeit und Herbarts Stellung dazu . 15

III. Der Unterschied zwischen Herbart und Kant hinsichtlich des Erkenntnisproblems 26

IV. Herbarts Verhältnis zu den Grundanschauungen der Kantischen Kategorienlehre 31

V. Herbarts Verhältnis zur Kategorientafel Kants 42

VI. Herbarts Stellung zu einzelnen Kategorien Kants 50

Schluß 72

Literatur.

Kant, Kritik der reinen Vernunft. Ausgabe Reclam.

— Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Ausgabe Reclam.

Herbarts Werke, Ausgabe Kehrbach.

Braun, Herbarts Metaphysik in ihrem Verhältnis zu den Tatsachen der Erfahrung. Basel 1897.

Cohen, Kants Theorie der Erfahrung. 2. Aufl. Berlin 1885.

Drobisch, Über die Fortbildung der Philosophie durch Herbart. Leipz. 1876.

Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 3. Aufl. Berlin 1909.

Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie. 7. Aufl. Leipzig 1913.

Hartenstein, Zur Kritik der psychologischen Grundbegriffe Herbarts. 1892.

Kern, Ein Beitrag zur Rechtfertigung der Herbartschen Metaphysik. Coburg 1849.

Kinkel, Joh. Fr. Herbart. Sein Leben und seine Philosophie. Gießen 1903.

König, Die Entwicklung des Kausalproblems. 2 Bde. 1888 und 1890.

Laas, Idealismus und Positivismus. III. Bd. Berlin 1884.

Liebmann, Kant und die Epigonen. Neudruck. Stuttgart 1912.

— Zur Analysis der Wirklichkeit. 3. Aufl. Straßburg 1900.

Lipps, Zur Herbartschen Ontologie. Bonn 1874.

Lysinski, Die Kategoriensysteme der Philosophie der Gegenwart. Weida 1913.

Petersen, Die Philosophie Fr. Ad. Trendelenburgs. Hamburg 1913.

Riehl, Der philosophische Kritizismus. 1. Bd. 2. Aufl. Leipzig 1908.

Rosinski, Kritik der Beweggründe des Herbartschen Realismus. Halle 1886.

Schulze, Herbarts Stellung zu Kant. Luckau 1866.

Schwegler, Geschichte der Philosophie im Umriß. Neuausgabe von Stern (Reclam).

Sigwart, Logik. 2 Bde. Tübingen 1911.

Trendelenburg, Logische Untersuchungen. 3 Bde. Berlin 1855, 1862 und 1870.

Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie. Bd. IV. 10. Aufl. Berlin 1906.

Volkelt, Immanuel Kants Erkenntnistheorie. Leipzig 1879.
— Erfahrung und Denken. Hamburg und Leipzig 1886.
Wartenberg, Kants Theorie der Kausalität. Leipzig 1899.
Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 5. Aufl. Tübingen 1910.
Zacharias, Über einige hauptsächliche metaphysische Differenzen zwischen Herbart und Kant. Leipzig 1869.
Zwermann, Die transzendentale Deduktion der Kategorien Kants. Erlangen 1900.
Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. Jahrgang 1908—1913.

Einleitung.

Herbart rechnet es Kant als ein hohes Verdienst an, daß er zum ersten Male in der Geschichte der Philosophie den Begriff des Seins als Position bestimmt faßte, daß er die „kritischen Waffen mit vieler Kunst schärfte“[1] und daß er in der „praktischen Vernunft“ den Begriff des Sollens klarstellte. Aber Kants größten Ruhm glaubt er darin zu finden, „daß dessen Nachfolger bei dem Ziele, wohin dieser sie führte, unmöglich still stehen konnten“[2]. Auch er selbst ist manchen Schritt mit Kant gegangen, aber nicht überall konnte er ihm mit gutem Gewissen folgen; denn so „scharfsinnnig auch dessen idealistische Ansicht war, so konnte doch nicht unbemerkt bleiben, daß es ihr an innerer Vollendung mangelte“[3]. Darum nennt er sich in seiner „Vorrede zur allgemeinen Metaphysik“ einen „Kantianer nur vom Jahre 1828 und nicht aus den Zeiten der Kategorien und der Urteilskraft“[4]. Wohl meint Herbart, daß „es für ihn ein unangenehmes Geschäft wäre, die Kantische Lehre über die Kategorien vollständig zu beleuchten“[5], doch kommt er an den verschiedensten Stellen seiner Werke, in seinen metaphysischen, wie psychologischen Betrachtungen sehr oft und auch eingehend auf sie zu sprechen, sodaß es möglich ist, sich ein ziemlich klares und deutliches Bild von Herbarts Stellung zur Kategorienlehre Kants zu verschaffen.

Mit der Lehre von der Raum- und Zeitanschauung zusammen bildet die Kategorienlehre die Grundlage der gesamten Erkenntnistheorie Kants. Sie sollte, da Kant doch von Grund aus kritisch sein wollte, deshalb völlig voraussetzungslos

---

[1] W. W., IV, S. 308. [2] IV, S. 210. [3] IV, S. 159. [4] VII, S. 13. [5] VI, S. 139.

beginnen. Wenn er sagt: „Ich kenne keine Untersuchungen, die zur Ergründung des Vermögens, welches wir Verstand nennen, und zugleich zur Bestimmung der Regeln und Grenzen seines Gebrauchs wichtiger wären als die, welche ich in dem zweiten Hauptstücke der transzendentalen Analytik, unter dem Titel der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, angestellt habe, auch haben sie mir die meiste, aber wie ich hoffe, nicht unvergoltene Mühe gekostet“[1], so könnte man meinen, daß der große Kritiker alle dabei nur denkbaren Schwierigkeiten bedacht und beseitigt haben werde, aber man kann trotzdem behaupten und beweisen, daß er doch nicht kritisch genug verfahren ist. Bevor aber gezeigt wird, was Herbart alles zu bemängeln weiß, wird es zweckmäßig sein, erst die Kategorienlehre Kants und die diese ergänzende und zum Teil voraussetzende Lehre von den reinen Anschauungen für sich in ihren Hauptzügen darzustellen, um sie für die folgenden Ausführungen voraussetzen zu können und dadurch erläuternde Einschaltungen vorwegzunehmen, die im Interesse des Verständnisses nötig wären, aber den Zusammenhang der Abhandlung zerreißen würden, und hernach Herbarts Verhältnis zur Kategorienlehre zu zeigen.

I. Kants Kategorienlehre.

In der „Kritik der reinen Vernunft“ bildet für Kant den Ausgangspunkt seiner Betrachtungen die Erfahrung[2], „das erste Produkt, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet“[3]. Sie gibt aber nur Erkenntnisse a posteriori, denen der Charakter der Notwendigkeit und Allgemeinheit mangelt[4]. Daß es aber allgemeingültige, notwendige Erkenntnisse gibt[5], steht für Kant als unumstößliche Tatsache fest wegen der Konsequenzen, die sich für Mathematik und reine Naturwissenschaft ergeben würden, wenn man solche Erkenntnisse nicht voraussetzte[6].

[1] Kr. d. r. V., S. 8. [2] Vgl. Liebmann, Kant und die Epigonen, S. 111; Cohen, Theorie der Erfahrung, S. 131; Riehl, Der philos. Kritiz., S. 388. [3] Kr., S. 35. [4] Vgl. Kr., S. 648 und Prol., S. 58. [5] Vgl. Prol., S. 51, 73. [6] Kr., S. 649; Prol., S. 30 und 46.

Es bleibt aber die Frage offen: Wodurch wird uns die Gewißheit allgemeingültiger, notwendiger Erkenntnisse gewährleistet? In Kants Sprache lautet sie: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“[1] Die Antwort gibt seine Kategorienlehre im Verein mit der Lehre von den reinen Anschauungen.

Erkenntnisse a priori sind bei Kant „allgemeine Erkenntnisse, die zugleich den Charakter der innern Notwendigkeit haben, schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden“[2], aber mit der Erfahrung jederzeit verschmelzen. Sie restieren als „gewisse ursprüngliche Begriffe und aus ihnen erzeugte Urteile“[3], wenn man aus den Erfahrungserkenntnissen alles Empirische abstreift[4]. In ihnen liegt demnach mehr, als bloße Wahrnehmung lehren kann[5]. Dieses „Mehr“ ist eben jene Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, die auf eine besondere Erkenntnisquelle, „nämlich auf ein Vermögen des Erkenntnisses a priori“[6] hinweist. So enthält „der Begriff einer Ursache so offenbar den Begriff einer Notwendigkeit der Verknüpfung mit einer Wirkung und einer strengen Allgemeinheit der Regel, daß er gänzlich verloren gehen würde, wenn man ihn, wie Hume tat, von einer öfteren Beigesellung dessen, was geschieht, mit dem, was vorhergeht, und einer daraus entspringenden Gewohnheit (mithin bloß subjektiven Notwendigkeit), Vorstellungen zu verknüpfen, ableiten wollte“[6]. Für die Transzendentalphilosophie erwächst daraus die Aufgabe, die Elementarbegriffe vollständig aufzusuchen, was natürlich nur nach einem Prinzip, nach einem einzigen Prinzip[7] erfolgen kann. Diese Aufgabe zu lösen ist möglich, weil diese Begriffe selbst wegen ihres gemeinsamen Ursprungs „nach einem Begriffe oder Idee unter sich zusammenhängen müssen. Ein solcher Zusammenhang aber gibt eine Regel in die Hand, nach welcher jedem reinen Verstandesbegriff seine Stelle und allen insgesamt ihre Vollständigkeit a priori bestimmt werden kann, welches alles sonst vom Belieben oder dem Zufall abhängen würde“[7]. Diese Regel ergibt sich aus

[1] Kr., S. 654; Prol., S. 52. [2] Kr., S. 35 und 648. [3] Kr., S. 35. [4] Prol., S. 81. [5] Prol., S. 84. [6] Kr., S. 649. [7] Prol., S. 35 und 106.

der Erwägung, daß der Verstand von den Begriffen keinen andern Gebrauch machen kann, als daß er dadurch urteilt. „Derselbe Verstand also, und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen, vermittelst der analytischen Einheit, die logische Form eines Urteils zustande brachte, bringt auch, vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt, in seine Vorstellungen einen transzendentalen Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heißen, die a priori auf Objekte gehen“[1]. Die Synthesis, eine Tat der Einbildungskraft, „einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele“[2], allgemein vorgestellt, gibt eben die reinen Verstandesbegriffe, die somit „lediglich in der Vorstellung dieser notwendigen synthetischen Einheit bestehen“[2] und auf dem Verstande[3] beruhen. Jedes Urteil ist darnach in transzendentaler Hinsicht als Anwendung eines reinen Verstandesbegriffs anzusehen: Urteile mit gleichem transzendentalen Inhalte fordern die gleiche logische Funktion; umgekehrt müssen formal gleiche Urteile auf denselben reinen Verstandesbegriff führen[4]. Wenn es darum angängig wäre, die Einheitsfunktionen der Urteile vollständig darzustellen, so müßten auch die Funktionen des Verstandes vollzählig rekonstruierbar sein und zwar müßten sich gerade soviel reine Verstandesbegriffe ergeben, als es logische Funktionen in allen möglichen Urteilen gibt. Die Gesamtheit der Urteilsfunktionen, wie sie die Logik bietet, läßt sich nun nach Kant auf folgende Form bringen:

1. Quantität der Urteile:
   Allgemeine,
   Besondere,
   Einzelne.

2. Qualität:
   Bejahende,
   Verneinende,
   Unendliche.

3. Relation:
   Kategorische,
   Hypothetische,
   Disjunktive.

4. Modalität:
   Problematische,
   Assertorische,
   Apodiktische[5].

[1] Kr., S. 96. [2] Kr., S. 95. [3] Kr., S. 88, 96, 136, 659, 667; Prol., S. 106. [4] Prol., S. 82 und 85. [5] Kr., S. 89; Prol., S. 83.

Warum wir gerade diese und keine anderen Urteilsfunktionen besitzen, dafür läßt sich kein Grund anführen, weshalb sich auch nicht begründen läßt, warum unser Verstand „nur vermittelst der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperzeption a priori zustande“[1] bringt. Die parallel gehenden Kategorien hat Kant zusammengestellt zu folgender Tafel der Kategorien:

1. Der Quantität:
Einheit,
Vielheit,
Allheit.

2. Der Qualität:
Realität,
Negation,
Limitation.

3. Der Relation:
der Inhärenz und Subsistenz,
der Kausalität und Dependenz,
der Gemeinschaft.

4. Der Modalität:
Möglichkeit — Unmöglichkeit,
Dasein — Nichtsein,
Notwendigkeit — Zufälligkeit[2].

Merkwürdig ist, daß diese apriorischen Begriffe, diese „bloßen Gedankenformen“[3], sich auf Gegenstände beziehen sollen. Den Beweis für die Rechtmäßigkeit dieses Anspruchs kann nach Kants Ansicht nur eine transzendentale Deduktion[4] erbringen, die zeigt, wie die Einheit der empirischen Anschauung — eben der Gegenstand — „keine andere sei, als welche die Kategorie dem Mannigfaltigen einer gegebenen Anschauung überhaupt vorschreibt“[5], wie die subjektiven Bedingungen des Denkens eine objektive Gültigkeit nach sich ziehen, wie aus Wahrnehmungsurteilen, die nur subjektiv gültig sind, durch die Mitwirkung jener Kategorien objektiv gültige Urteile, Erfahrungsurteile[6], werden. Er läßt sich liefern, indem man darlegt, daß die Kategorien zwar nichts Empirisches enthalten, aber „gleichwohl lauter Bedingungen a priori zu einer möglichen Erfahrung, als worauf allein ihre objektive Realität

[1] Kr., S. 668; vgl. Prol., S. 100 und 105. [2] Kr., S. 96; Prol., S. 83. [3] Kr., S. 217 und 686. [4] Kr., S. 104. [5] Kr., S. 668. [6] Prol., S. 77, 84, 107.

beruhen kann“[1], sind, daß „nur vermittelst ihrer überhaupt irgend ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann, daß durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich ist“[2], daß der Verstand also erst objektivierend tätig gewesen sein muß, ehe er sich an den selbstgeschaffenen Objekten reflektierend betätigen kann. Den Kategorien kann aber diese Funktion nur zugesprochen werden, wenn gleichzeitig weitere Voraussetzungen über unser Erkenntnisvermögen gemacht werden, daß nämlich drei ursprüngliche Quellen[3]: Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption bestehen, durch welche das Mannigfaltige in der Anschauung durchlaufen und zusammengefaßt (Synthesis der Apprehension in der Anschauung), im Gemüte, d. h. im Bewußtsein festgehalten und reproduziert (Synthesis der Reproduktion in der Einbildungskraft) und in begrifflicher Form von dem Bewußtsein wiedererkannt wird (Synthesis der Rekognition im Begriff), was insgesamt in der transzendentalen Apperzeption begründet ist; „denn dieses eine Bewußtsein ist es, was das Mannigfaltige, nach und nach Angeschaute, und dann auch Reproduzierte, in eine Vorstellung vereinigt“[4].

So wird letzten Endes der logische Gebrauch der Kategorien durch die Einheit der transzendentalen Apperzeption ermöglicht, die „als der Quell aller Verbindung auf das Mannigfaltige der Anschauungen überhaupt unter dem Namen der Kategorien vor aller sinnlichen Anschauung auf Objekte überhaupt geht“[5] und die außerdem den Grund für die in jeder Kategorie implizite enthaltene „Verbindung“[6] bildet. Es wird „die Einheit des Bewußtseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, folglich, daß sie Erkenntnisse werden, ausmacht, und worauf folglich selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht“[7]. Wenn nun die Kategorien den Gegenstand der Form nach erst möglich machen, zwar sub-

[1] Kr., S. 113; vgl. auch S. 683 und Prol., S. 106 und 107.
[2] Kr., S. 110; vgl. Kr., S. 667f.; Prol., S. 69, 78.
[3] Kr., S. 110 und S. 126f.; auch Cohen, Theorie der Erfahrung, S. 141f.
[4] Kr., S. 118. [5] Kr., S. 674. [6] Kr., S. 659. [7] Kr., S. 663.

jektiv sind, aber objektive Gültigkeit besitzen, so sind sie es auch, durch die wir die Ordnung und Gesetzmäßigkeit in die Natur hineinprojizieren, „welche den Erscheinungen, mithin der Natur, als dem Inbegriffe aller Erscheinungen (natura materialiter spectata), Gesetze a priori vorschreiben“[1]; kein Wunder, daß uns aus ihr dieselben Gesetze wieder entgegenleuchten, weil die durch Beobachtung der Natur a posteriori gefundenen Gesetze sich nur als Spezialisierungen[2] jener allgemeinen apriorischen Gesetze darstellen. „Der reine Verstand ist also in den Kategorien das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen und macht dadurch Erfahrung ihrer Form nach allererst und ursprünglich möglich“[3]. Das Ergebnis der transzendentalen Deduktion zeigt somit gegenüber der gemeinen Ansicht eine Art Umwertung der Werte „Der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor“[4].

Im Gebiete der Erscheinungen besteht aber auch die einzige Anwendungsmöglichkeit[5] der Kategorien, weil es in unserm Bewußtsein außer der Anschauung, auf die sie angewendet die Objekte erzeugen, nichts gibt, worüber sie Erkenntnis geben könnten; ohne Anschauung aber ist ein Begriff nur „ein Gedanke der Form nach, aber ohne allen Gegenstand, und durch ihn gar keine Erkenntnis von irgend einem Dinge möglich“[6]. Demnach „hört beim Noumenon der ganze Gebrauch, ja selbst alle Bedeutung der Kategorien völlig auf“[7]. Darum ist auch Metaphysik als Wissenschaft für Kant unmöglich; denn „solange es an Anschauung fehlt, weiß man nicht, ob man durch die Kategorien ein Objekt denkt und ob ihnen auch überall gar irgend ein Objekt zukommen könne, und so bestätigt sich, daß sie für sich gar keine Erkenntnisse, sondern bloße Gedankenformen sind, um aus gegebenen Anschauungen Erkenntnisse zu machen“[8]. Als Resultat ergibt sich hiernach: „Wir können uns keinen Gegen-

[1] Kr., S. 680; vgl. auch S. 15, 18, 21. [2] Prol., S. 77. [3] Kr., S. 136. [4] Prol., S. 102; vgl. auch Kr., S. 17, 18; Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, S. 238 und 239. [5] Kr., S. 668 f.; Prol., S. 89, 94, 107. [6] Kr., S. 230, 697; Prol., S. 59, 94. [7] Kr., S. 685. [8] Kr., S. 217; vgl. Kr., S. 17; Prol., S. 89.

stand denken, ohne durch Kategorien; wir können keinen gedachten Gegenstand erkennen, ohne durch Anschauungen, die jenen Begriffen entsprechen. Es müssen alle Erscheinungen der Natur, ihrer Verbindung nach, unter den Kategorien stehen“[1].

Wie nun die Kategorien auf Erscheinungen überhaupt angewendet werden, das lehrt die Analytik der Grundsätze[2] des reinen Verstandes, deren Hauptgeschäft auf ein Ein- und Unterordnen der Erscheinungen unter die Kategorien hinausläuft. Wie ist aber die Anwendung psychologisch möglich? Da „in allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einem Begriff“ zwischen der Vorstellung des Gegenstandes und dem Begriffe eine gewisse Gleichartigkeit vorherrschen muß, zwischen den reinen Verstandesbegriffen und den empirischen Anschauungen aber eine solche gänzlich fehlt, so ist „klar: daß es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellektuell, andererseits sinnlich sein. Eine solche ist das transzendentale Schema“[3], welches vermöge seiner Allgemeinheit und apriorischen Abstammung mit der Kategorie, wegen seines Vorkommens „in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen“ aber mit den Erscheinungen Verwandtschaft zeigt. Die Schemate der reinen Verstandesbegriffe sind es somit, die im Grunde den Kategorien erst ihre Bedeutung verleihen, indem sie allererst eine Beziehung derselben auf die Vorstellungselemente, die die Sinnlichkeit liefert, gestatten. „Es fällt aber doch auch in die Augen: daß, obgleich die Schemate der Sinnlichkeit die Kategorien allererst realisieren, sie doch selbige gleichwohl auch restringieren, d. i. auf Bedingungen einschränken, die außer dem Verstande liegen (nämlich in der Sinnlichkeit)“[4]. Die Regeln nun, die den empirischen Gebrauch

[1] Kr., S. 681. [2] Kr., S. 139; Prol., S. 80, 85f. [3] Kr., S. 142, 143. [4] Kr., S. 148.

der Kategorien gemäß dem Schematismus bestimmen, sind Kants Grundsätze des reinen Verstandes. Für ihre Aufsuchung muß „ohne Zweifel unsere Tafel der Kategorien die natürliche und sichere Leitung“[1] geben; denn wenn für jede der Kategorien oder Kategoriengruppen der ihr vollkommen entsprechende Grundsatz gefunden ist, dann ist damit zugleich ein vollständiges, systematisches Gebäude der Grundsätze des reinen Verstandes geschaffen, unter dem alle nur mögliche Erfahrung steht. Diese Grundsätze sind:

1. die Axiome der Anschauung,
2. die Antizipationen der Wahrnehmung,
3. die Analogien der Erfahrung,
4. die Postulate des empirischen Denkens[2].

Während die Axiome der Anschauung und die Antizipationen der Wahrnehmung — die mathematischen Grundsätze — nur einen konstitutiven Charakter haben sollen, indem sie lehren, wie die Erscheinungen „sowohl ihrer Anschauung, als dem Realen ihrer Wahrnehmung nach, nach Regeln einer mathematischen Synthesis erzeugt werden können“[3], sollen die dynamischen Grundsätze — die Analogien der Erfahrung und die Postulate des empirischen Denkens — „bloße regulative Prinzipien“ sein, die eine Regel darstellen, „nach welcher aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrung entspringen soll“[4]. In ihnen allen aber, besonders in den konstitutiven Grundsätzen, ist die transzendentale Zeitbestimmung das schöpferische Element.

II. Kants Lehre über Raum und Zeit und Herbarts Stellung dazu.

Erkenntnisse sind nur durch das Zusammenwirken von Anschauung und Begriff möglich: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“[5]. Die Anschauung bildet so die notwendige Ergänzung oder besser: die notwendige Bedingung dafür, daß mit Hilfe der Begriffe daraus Erkenntnis

[1] K., S. 149, vgl. Prol., S. 108. [2] Kr., S. 158; Prol., S. 83. [3] Kr., S. 172. [4] Kr., S. 173. [5] Kr., S. 77; vgl. auch S. 84 und 669; Prol., S. 104 und 107, S. 44.

entstehen kann. Da nun Kant die Möglichkeit synthetischer Sätze a priori ergründen und begründen will, so hat er zuerst zu zeigen, daß es eine Anschauung a priori[1] gibt; weil aber die apriorische Erkenntnis auch objektive Gültigkeit haben, sich auf die Dinge als Erscheinungen beziehen soll, so hat er auch darzulegen, wie eine derartige Beziehung möglich ist.

Wie in der transzendentalen Analytik die Möglichkeit der reinen Verstandesbegriffe als Voraussetzung der durch die Wissenschaft gegebenen Erfahrung durch die metaphysische Deduktion nachgewiesen wird, so bezweckt die metaphysische Erörterung der transzendentalen Ästhetik, die Möglichkeit reiner Anschauungen zu erläutern. Reine Anschauung kann schon ihrem Begriffe nach nichts Transsubjektives enthalten, keine materiale Bestimmung, die ja nur durch Wahrnehmung in sie gekommen sein könnte; sie kann keine Erinnerungsvorstellung sein. Der Nachweis ihres tatsächlichen Vorhandenseins kann darum nicht unter Berufung auf die Erfahrung erfolgen; er kann nur rein begrifflich, transzendental geführt werden. Damit ist aber nicht gesagt, daß in unseren empirischen Anschauungen keine apriorischen Elemente verborgen sein könnten, vielmehr will Kant gerade zeigen, daß wirklich solche darin liegen. Darum will er, wie er in der transzendentalen Analytik durch Abstraktion die reinen von den empirischen Begriffen schied, hier von der empirischen Anschauung „alles, was zur Empfindung gehört," abstreifen, „damit nichts als reine Anschauung und die bloße Form der Erscheinungen übrig bleibe, welches das einzige ist, das die Sinnlichkeit a priori liefern kann"[2]. Auf diese Weise findet er Raum und Zeit als „die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung"[3]. Daß uns nur diese beiden Anschauungsformen eigen sind, dafür läßt sich ebensowenig ein Grund angeben als dafür, daß wir gerade durch die zwölf Kategorien denken.

Raum und Zeit sind Anschauungen. Sie sind weder empirische noch reine Begriffe; denn die Vorstellungen von

[1] Eine Anschauung a priori deswegen, weil die empirische Anschauung den apriorischen Charakter der Sätze vernichten würde. [2] Kr., S. 50; vgl. Prol., S. 58. [3] Kr., S. 668; vgl. Prol., S. 60 und 61.

Raum und Zeit gewinne ich nicht durch abstrahierende Tätigkeit an mehreren Vorstellungen, sondern sie können schon „durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden“[1], sie werden also nicht geschaffen durch das Denken, sondern gegeben für das Denken: Raum und Zeit sind Elemente der Sinnlichkeit. Sie können aber nicht aus der Erfahrung stammen; denn damit ich räumliche Beziehungen verschiedener Gegenstände vorstellen könne, „dazu muß die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen“[2]; ebenso „würde das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen selbst nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zum Grunde läge“[3]. Raum und Zeit bilden die Voraussetzung dafür, daß wir räumliche und zeitliche Verhältnisse in der Erfahrung bestimmen können. Gegenstände kann ich mir sehr wohl aus dem Raume wegdenken; man kann sich aber „niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei“[4]. Entsprechendes gilt von der Zeit. Für den nichtempirischen Ursprung von Raum und Zeit und für ihren nicht begrifflichen Charakter spricht auch der Umstand, daß sie als „unendliche Größen gegeben vorgestellt“ werden[5]. Daraus folgt das Ergebnis der metaphysischen Erörterung: Raum und Zeit sind Anschauungen a priori.

Welches Recht haben wir aber, diese Anschauungsformen als für die Gegenstände unserer Erfahrung geltend anzusehen? Wie können diese Anschauungen, die bewußtseinsimmanent sind, transsubjektive Verhältnisse bestimmen? Die Antwort darauf gibt die „transzendentale Erörterung“[6], welche unter Hinweis auf die Geometrie und allgemeine Bewegungslehre darlegt, daß unter der Voraussetzung des Raumes und der Zeit als reiner Anschauungen (a priori) allein synthetische Erkenntnis a priori möglich ist[7]. Raum und Zeit erlauben nur deshalb eine Beziehung auf Gegenstände, weil beide die

[1] Kr., S. 59. [2] Kr., S. 51; vgl. Prol., S. 62. [3] Kr., S. 58. [4] Kr., S. 51; vgl. auch S. 650. [5] Kr., S. 53 und 59. [6] Kr., S. 53. In den Prolegomenen bezeichnet Kant diesen Teil seiner Untersuchungen analog dem in der Analytik als „transzendentale Deduktion der Begriffe Raum und Zeit“. Prol., S. 62. [7] Vgl. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, S. 257.

formale Beschaffenheit des Subjekts dafür angeben, durch die allein es von Objekten affiziert werden und zu gegenständlichen Vorstellungen gelangen kann; „der Raum ist die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist“[1], und „die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt“[2]. Weil Raum und Zeit die einzigen Formen der Sinnlichkeit sind, darum kann ich schon a priori wissen, daß alle Gegenstände nur ihnen gemäß angeschaut werden können, alle Gegenstände, falls sie zu meiner Kenntnis gelangen sollen, in die Formen von Raum und Zeit eingehen müssen. Damit ist eingeschlossen, daß Raum und Zeit nicht den Dingen an sich angehören, daß vielmehr wir Menschen zufolge unserer Sinnlichkeit die Dinge nicht anders denn als räumliche und zeitliche Erscheinungen anschauen können[3]. Die beiden Erscheinungsformen sind darum „nur in uns“[4], etwas Ideelles, beziehen sich aber auf die Dinge als Erscheinungen, sofern sie uns affizieren[5]; nur in diesem Sinne haben Raum und Zeit „empirische Realität und transzendentale Idealität“[6]. Wollte man Raum und Zeit den Dingen an sich als wirkliche Beschaffenheiten zuschreiben, so würde man nicht wissen, ob unsere Vorstellungen davon wirklichkeitstreu wären; man könnte ihnen „keine objektive Gültigkeit zutrauen, weil man gar nicht einsieht, wie Dinge notwendig mit dem Bilde, das wir uns von selbst und zum Voraus von ihnen machen, übereinstimmen müßten“[7]. Ich hätte mir dabei eine unerlaubte Verallgemeinerung zuschulden kommen lassen, „da ich das, was eine bloß meinem Subjekt anhangende Bedingung der Anschauung der Dinge war und sicher für alle Gegenstände der Sinne, mithin alle nur mögliche Erfahrung galt, für allgemeingültig ausgab, weil ich sie auf die Dinge an sich selbst bezog und nicht auf Bedingungen der Erfahrung einschränkte“[8]. Weil nun die Kategorien nur in diesen räumlichen und zeitlichen Gebilden der Sinnlichkeit den Stoff vorfinden, den sie zu Erkenntnissen zu gestalten

[1] Kr., S. 54. [2] Kr., S. 61. [3] Kr., S. 55, 61, 64, 66, 314, 403; Prol., S. 61, 65, 71. [4] Kr., S. 66; Prol., S. 67. [5] Prol., S. 67, 68. [6] Kr., S. 56, 62, 71; Prol., S. 66—72. [7] Prol., S. 65. [8] Prol., S. 70.

haben[1], so ist dadurch auch ihr Schicksal besiegelt; sie gelten nur innerhalb, nicht jenseits der Erfahrung.

Dem Raume und der Zeit mißt Herbart ebenfalls eine große — jedoch von Kant gänzlich abweichend begründete — Bedeutung bei. Die erkenntnistheoretische Wertung von Raum und Zeit, worauf es Kant besonders ankam, wird von ihm vernachlässigt. Der Grund dafür liegt in der von Herbart bevorzugten psychologischen Betrachtungsweise, die durch die Lehre vom Seelenreale metaphysisch unterbaut ist. Herbarts Untersuchungen über Raum und Zeit sind darum hauptsächlich psychologischer und metaphysischer Natur[2]. Die Fragen: „Warum fassen wir die Dinge in der Welt in den Verhältnissen des Raumes und der Zeit auf,“[3] und „was ist der Raum? Ist er etwas oder nichts?“[4] stehen im Blickpunkte seines Interesses. Mit derart eingestelltem Bewußtsein beurteilt und verurteilt[4] er auch gelegentlich Partien aus Kants transzendentaler Ästhetik.

Die metaphysische Seite berührt er in folgenden Worten: „Die Zeit selbst aber ist das Abstraktum des Zeitlichen so wie der Raum das Abstraktum des Räumlichen. Ich habe hoffentlich nicht mehr nötig, die Kantische Erschleichung des unendlichen, in reiner Anschauung gegebenen, also vor aller psychologisch zu erklärenden Erzeugung vorher schon fertigen Raumes samt der ihm ähnlichen Zeit ausführlich zu widerlegen. Die Unwahrheit der vorgeblichen Tatsache liegt gar zu klar vor Augen. Zwar die Geometer und Metaphysiker haben diese unendlichen Größen im Kopf, und sie erinnern sich vielleicht nicht mehr an die Zeit, da sie dieselben durch absichtliche und der Wissenschaft angehörige Konstruktionen erzeugten. Aber der gemeine Mann behilft sich mit soviel Raum und soviel Zeit als hinreicht, um die bekannten Erfahrungsgegenstände damit zu umhüllen und darin zu ordnen.“[5]

---

[1] Prol., S. 80. [2] Vgl. W. W., IX, S. 250; Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, S. 75. [3] W. W., IV, S. 387. [4] W. W., VII, S. 280; W. W., IX, S. 251: „Der Grundfehler der Kantischen Vernunftkritik war, beide Fragen zu vermengen und eben deswegen keine von beiden zu beantworten.“ [5] W. W., IV, S. 225.

Ist Kant hierdurch wirklich widerlegt? Zunächst läßt Kant die Frage, ob die Vorstellung des Raumes und der Zeit von Anfang an bei allen Menschen in voller Klarheit vorhanden sei, offen; von einem „vor aller psychologisch zu erklärenden Erzeugung vorher schon fertigen Raume“ spricht er nirgends; er behauptet nur, daß die wahre Anschauung des Raumes die Unendlichkeit in sich fasse, die nicht aus dem Gegebenen, das ja immer beschränkt ist, abstrahiert werden könne. Wenn Herbart sagt, daß der Metaphysiker und Geometer sich „diese unendlichen Größen“ erst konstruierend erzeugt habe, so umgeht er damit den Fragepunkt Kants, der nicht die psychologische Entstehung der Unendlichkeit untersuchen will, sondern diese im Raume des Mathematikers als gegeben annimmt und ihre erkenntnistheoretischen Elemente untersucht. Herbart hätte recht, wenn er zugleich nachgewiesen hätte, daß die Konstruktionen des Geometers und Metaphysikers Abstraktionen aus dem Gegebenen sind. Die Tatsache, daß der gemeine Mann und das Kind Raum und Zeit nicht als unendliche Größe kennen, kann nicht als entscheidend gelten; die Möglichkeit, daß die Vorstellung des unendlichen Raumes und der unendlichen Zeit als Disposition in jedem Menschen vorhanden sei, ist damit nicht ausgeschlossen. Daß die Vorstellung dieser Unendlichkeit aber wenigstens in einzelnen Personen vorhanden ist, genügt Kant, um daraus ihre Apriorität zu beweisen.

Auch den Aprioritätsbeweis von Raum und Zeit auf Grund der Notwendigkeit beanstandet Herbart. Er sieht darin eine quaternio terminorum, in der der Begriff Notwendigkeit im doppelten Sinne gebraucht werde, einmal erkenntnistheoretisch und dann psychologisch, nämlich: einmal bedeute Notwendigkeit einen Bewertungsmaßstab der Erkenntnis, dann ein subjektives Erlebnis; denn Kants Syllogismus laute so:

„Was Erfahrung lehrt, enthält nie das Merkmal der Notwendigkeit. Der Raum und die Zeit sind notwendige Vorstellungen. Also sind Raum und Zeit nicht aus der Erfahrung gelernt“[1].

[1] W. W., VI, S. 225.

Der Untersatz fordere Raum und Zeit hinwegzudenken, was nicht angängig sei, weil „Raum und Zeit die Möglichkeit der Körper und Begebenheiten repräsentieren[1]; jene wegdenken, heiße, diese aufheben“[2]. Es wäre natürlich ungereimt, jetzt die früher wahrgenommenen Körper für unmöglich zu halten. „Nachdem die Erfahrung irgend ein Wirkliches gezeigt hat, wird allemal der Ausdruck der bloßen Möglichkeit dieses Wirklichen ein notwendiger Gedanke[3]. In diesem Sinne also lehrt die Erfahrung allerdings das Notwendige“[4]. — Herbarts Kritik wird der billigen, der mit ihm den Raum lediglich als etwas Gedachtes annimmt. Aber es liegt eben darin eine Annahme, der nicht allgemeine Anerkennung gezollt wird: der empirische Raum, Kants Raumanschauung, soll nur ein Gedanke sein[5]. Hätte Herbart mit seinem Urteil nur den für die intelligiblen Wesen konstruierten Raum[6] zu treffen beabsichtigt, so möchte er recht haben; denn die Notwendigkeit der räumlichen und zeitlichen Bestimmtheit alles realen Geschehens würde sich hier rein der Definition zufolge ergeben. Ob aber diese Definition einen empirischen Sachverhalt darstellt, ist sehr zweifelhaft. Herbarts Bestreben allein, die Begriffe derart zu bestimmen, daß das Wirkliche sich als logische Folge daraus ableiten läßt, gibt nicht genügend Garantie für die objektive Gültigkeit derselben. Denn es ist ein Schluß von der Folge auf den Grund, der immer unsicher ist. Man wird an Herbart die Frage stellen: Woher kommt uns die Gewißheit davon, daß alle Körper, die wir später irgendwie einmal wahrnehmen, bisher aber noch nie wahrgenommen haben, notwendig auch in die räumliche und zeitliche Form eingehen werden? Aus der Erfahrung stammt diese Gewißheit offenbar nicht; sie ist das Ergebnis logischer Funktionen oder einer Intuition. Wir sagen uns: Vorstellungen ohne zeitliche Elemente sind für uns unmöglich; denn mit

---

[1] Vgl. W. W., VII, S. 275 f. [2] W. W., VI, S. 225. [3] Vgl. W. W., II, S. 201. [4] W. W., VI, S. 225. [5] Herbart kämpft deshalb hier gegen einen Fehler Kants, der an sich gar nicht vorhanden ist, der erst durch das Hineintragen von Herbarts eigenem Raumbegriff dies geworden ist. [6] Vgl. W. W., II, S. 205.

ihnen wäre unser ganzes Geistesleben aufgehoben, sogar ich selbst, weil nur unter der Voraussetzung des zeitlichen Vorstellens ich mich als vorstellend denken kann, ich mich für fähig halte, Erfahrungen zu machen. Was aber von der Zeit gilt in bezug auf das Seelenleben, gilt vom Raume in bezug auf die Wahrnehmung der Außenwelt. Darum sind Raum und Zeit nicht bloß, wie Herbart meint, im psychologischen Sinne notwendige Vorstellungen, sondern auch notwendige Vorstellungen ihrem erkenntnistheoretischen Werte nach[1]. Herbart ist außerdem der Ansicht, daß selbst durch den Nachweis von Raum und Zeit als apriorischer Anschauungsformen, wenn er möglich wäre, nichts gewonnen sei, weil sie als solche nach seiner Meinung „nichts begründen und nichts widerlegen können"[2].

Als der allein richtige Ausgangspunkt zur Erörterung aller Fragen, die Raum und Zeit betreffen, erscheint Herbart die Psychologie, seine Psychologie. Sie fordert scharf zu trennen zwischen räumlichem und zeitlichem Vorstellen einerseits und den Vorstellungen des Raumes und der Zeit andrerseits[3]. Das räumliche und zeitliche Vorstellen, „unstreitig allen Menschen eigen", tritt schon in früher Jugend auf. Es ist das Resultat vieler Reproduktionen und Verschmelzungen von Vorstellungsreihen[4]. „Die räumliche Auffassung liegt also nicht in der allerersten unmittelbaren Wahrnehmung. Vielmehr kommt allerdings aus dem Innern etwas hinzu, welches der Wahrnehmung die räumliche Form gibt. Aber dieses Etwas ist nicht ein Seelenvermögen: sondern es sind die schon vorhandenen Vorstellungen, welche in ihrem Wiederhervortreten ein gewisses Gesetz befolgen, ein Gesetz der Ordnung"[5]. Mehrere Reproduktionsreihen müssen erst gegeneinander laufen und sich ins Gleichgewicht setzen, ehe von einem räumlichen Vorstellen die Rede sein kann; es muß also ein Vergleichen, ein Denken stattgefunden haben. „Daher würde man das eigentliche und vollkommene Auseinander besser einen Begriff

[1] Vgl. Liebmann, Kant und die Epigonen, S. 19, Anm.; Laas, III, S. 426; Cohen, S. 119f. [2] W. W., VIII, S. 118. [3] Vgl. W. W., VI, S. 82. [4] W. W., VI, S. 98. [5] W. W., VI, S. 92; vgl. auch IV, S. 390.

als eine Anschauung nennen“[1]. Der Raum[2] ist „nichts anders als eine unzählbare Menge höchst gehemmter Reproduktionen, die von dem Gegenstande nach allen Richtungen ausgehen“[3]. Die Vorstellungen des Räumlichen aber selbst sind unräumlich wegen der Einheit der Seele, als deren Selbsterhaltungen sie anzusehen sind[4]. Ebenso findet sich im zeitlichen Vorstellen nichts von der darin vorgestellten Zeit. Denn „um uns ein ganzes Jahr oder Jahrhundert vorzustellen, verbrauchen wir nur eine kleine Zeit, wofern anders die Partialvorstellungen in der hierzu nötigen Reihe untereinander wohl verschmolzen sind; die Zeit aber, welche wir verbrauchen, ist in dem Vorgestellten nicht enthalten“[5]. Weil das Räumliche und Zeitliche aus dem Überschauen einer ganzen Reproduktionsreihe entspringt, also „hier das Ganze den Teilen vorangeht“[6], so ist hierin der Grund dafür zu suchen, „daß für die Sinne und für die Phantasie auch im Raume und in der Zeit das Ganze den Teilen voranzugehen und alles Räumliche und Zeitliche unendlich teilbar scheint“[6], und Kant hat nun nach Herbarts Ansicht den Fehler begangen, diesen Schein für Wirklichkeit zu nehmen. Aber hierdurch würde sich Kant wohl kaum widerlegt erachten. Denn wenn das zeitliche und räumliche Vorstellen nicht mit den einzelnen Teilen entsteht, sondern erst durch das Überschauen der ganzen Vorstellungsreihe zu Tage tritt, so erhalten die Teile eben erst ihr räumliches oder zeitliches Gewand durch den späteren psychologischen Akt, der das Ganze denkt, „und diese Teile können nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandteile (daraus seine Zusammensetzung möglich sei) vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden“[7]. Das ist aber das, was Kant lehrt. Außerdem hat die Darstellung der Reihenformen bei Herbart solch hypothetischen Charakter, daß man begründeten Zweifel hegen darf, ob in der Wirklichkeit stets die

[1] W. W., VI, S. 96; vgl. auch VII, S. 281. [2] Der psychologischen Entstehung nach hat gewiß die Entstehung der räumlichen Vorstellungen manches mit der Begriffsbildung gemeinsam, aber logisch, erkenntnistheoretisch ist doch ein großer Unterschied, und den hat Kant klarer gesehen als Herbart. W. W., VI, S. 100. [4] W. W., IV, S. 388; VI, S. 89; VII, S. 280. [5] W. W., IV, S. 389. [6] W. W., IV, S. 390. [7] Kr., S. 52.

geforderten Bedingungen erfüllt sind; zum mindesten aber ist die Lehre von den Resten nicht weniger wirklichkeitsfremd als die von Kant vertretene und von Herbart scharf befehdete „reine Anschauung“[1].

Herbarts metaphysische Ausführungen über Raum und Zeit sind beherrscht von seinem Seinsbegriff. Das ganze Bestreben Herbarts geht dahin, „die an sich nichtige Raumvorstellung danach einzurichten, daß sie einerseits das Reale in sich aufnehmen, andererseits doch die geometrischen Bestimmungen beibehalten könne“[2]. Da die Realen nichts Räumliches und Zeitliches an sich haben, so ist alles, was sich uns in räumlichen und zeitlichen Formen darstellt, nur ein scheinbares Geschehen. Trotzdem glaubt er sich berechtigt zu behaupten, „daß wir die äußeren Gegenstände darum räumlich geordnet wahrnehmen, weil sie wirklich räumlich geordnet sind“[3]. Denn die Bestimmtheit der wahrgenommenen Gegenstände könne nicht in der Seele ihren Grund haben, man müsse vielmehr annehmen, daß „die Wahrnehmung sich nach Störungen der Seele durch von ihr verschiedene Wesen richtet, daß in diesen Störungen keine andere Regelmäßigkeit sein kann als solche, die außer der Seele und unabhängig von ihr begründet sein muß, man weiß endlich eben daher, daß man den Wesen einen intelligiblen Raum zugestehen muß, in welchem sie sich bewegen“[4]. Der Raum ist demnach etwas, das wir als existierend denken müssen, um die Bestimmtheit der Erscheinungen als Folgen der sich störenden Realen hinstellen zu können: den Bewegungen der Realen im intelligiblen Raume entsprechen Veränderungen der sinnlichen Vorstellungen, die wir räumlich deuten. „Demgemäß entscheidet die Räumlichkeit, welche den Wesen (zwar nicht als reales Prädikat) zukommt, auch über diejenige erscheinende Räumlichkeit, welche die Seele ihren sinnlichen Vorstellungen zuschreiben muß“[5]. Der Raum ist eben — und das gilt auch von der Zeit — nur ein Produkt unseres Denkens, ein Gedanke, nur „Möglichkeit, die entsteht,

[1] Vgl. Riehl, a. a. O., S. 384ff.; Hartenstein, a. a. O., S. 16. [2] W. W., VII, S. 280. [3] W. W., VI, S. 92. [4] W. W., VI, S. 92, vgl. II, S. 197 und 198; VIII, S. 118; IX, S. 251. [5] W. W., VI, S. 92.

wann sie gedacht wird“[1]; Raum und Zeit „sind offenbar nichts; denn sie sind die leeren Formen der Zusammenfassung des Realen oder dessen, was dafür gilt“[2]. Der Raum ist „das ungeheuere Substrat der Dinge und der Geometrie“[3], von dem wir sinnlichen Geschöpfe uns nicht freimachen können, das nur „in unserem Vorstellen seinen Sitz hat“[4]. Es dürfen darum dem Raume auch nicht ohne weiteres Eigenschaften, wie Kontinuität[5] und Unendlichkeit, als gegeben zugeschrieben werden. Herbart fragt: „Ist denn der Raum gegeben als ein solches, dessen nächste Teile überfließen ineinander? Ineinander? Der Raum ist ja das Auseinander, und alle Intensität ist ihm fremd, so gewiß er leer ist“[6]. Er „wird ein Kontinuum, und er ist es nur insofern, als seine Erzeugung als vollbracht angesehen wird“[7], und er wird nur unendlich zufolge des psychologischen Gesetzes, nach dem er sich in uns bildet. Analoges gilt von der Zeit. Herbart warnt ausdrücklich, nicht zu „dreistlich zu behaupten, die Zeit werde ursprünglich als ein Kontinuum vorgestellt. Im Gegenteil: diese Ansicht entstehe erst dann, wenn der Versuch eintritt, über die Teilung irgend einer im Begriffe gedachten Zeitgröße Rechenschaft zu geben“[8]. Ein Unterschied bestehe nur insoweit, als der Raum es mit dem Nebeneinander, die Zeit — die Zahl der Wiederholungen — es dagegen mit dem Nacheinander zu tun habe[9].

Wenn Herbart in seiner Gedächtnisrede auf Kant im Jahre 1810 über dessen „Lehren von Raum und Zeit“ urteilt, daß sie „nur die ersten Winke seien, denen einerseits wissenschaftliche Lehrsätze über diese so hochwichtigen Formen nicht etwan bloß des gemeinen Anschauens, sondern selbst des höchsten metaphysischen Denkens, andererseits aber eine

---

[1] W. W., II, S. 201. [2] W. W., VIII, S. 113. [3] W. W., VII, S. 280. [4] W. W., III, S. 206. [5] Vgl. VIII, S. 116 und IV, S. 390: „Der Metaphysik, die unvorsichtig genug war, diese Ansicht des Raumes für primitiv und allein richtig zu halten, ist viel Unheil daraus erwachsen.“ [6] W. W., VII, S. 276; vgl. auch IV, § 160: „Was ineinander fließt, also intensiv zu werden beginnt, das ist nichts für den Raum.“ [7] W. W., III, S. 209. [8] W. W., VIII, S. 115. [9] W. W., III, S. 203 und VIII, S. 115.

genetische Erklärung der sinnlichen Auffassungen des Räumlichen und Zeitlichen nachgeliefert werden müßten“[1], so verdient Herbarts Bearbeitung des psychologischen Teiles der geforderten Aufgabe (auch wenn man die Ansicht von der Theorie der Vorstellungsverschmelzungen im einzelnen nicht teilt) eine gewisse Anerkennung, während die metaphysischen Ausführungen Voraussetzungen über das Reale in sich schließen, die nicht von allen zugegeben werden und darum keine sichere Grundlage für seine darauf aufgebauten metaphysischen Konstruktionen bilden[2].

III. Der Unterschied zwischen Herbart und Kant hinsichtlich des Erkenntnisproblems.

Wie gezeigt worden ist, bemüht sich Kant mit Hilfe der Kategorien und der reinen Anschauungsformen das Problem der Erkenntnis zu lösen. Für ihn haben also diese Bewußtseinselemente hauptsächlich eine erkenntnistheoretische Bedeutung. Herbart aber beleuchtet mehr ihre psychologische Seite[3]. Die Beachtung dieses verschiedenen Standpunktes hilft manche Differenzen in der Anschauungsweise der beiden Denker verstehen.

In den Prologomenen kleidet Kant die Frage, „auf die alles ankommt“, in die Worte: „Wie sind synthetische Sätze a priori möglich?“[4] Die Beantwortung beweist, daß er die Frage nicht im psychologischen Sinne verstanden wissen will. Sie soll nicht den Sinn haben, als ob nach der Entstehungs-

[1] W. W., III, S. 69.

[2] Siehe den Abschnitt über Herbarts Seinsbegriff S. 54 dieser Abhandlung. Vgl. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, S. 76: „Ich glaube indessen, kein vom Schulvorurteil Verblendeter wird verkennen, daß jene metaphysische Konstruktion, wiewohl mittelst mühsam-subtiler Umwege, auf das Leibnizsche Idem per Idem zurückläuft, und daß die psychologische Deduktion, sobald man die Perzeptionsvorgänge des Gesichtssinnes mit denen des Gehörs vergleicht, an dem „qui nimium probat nihil probat“ Schiffbruch erleiden muß.“ Vgl. auch S. 237, wo von Herbart gesagt wird, daß er Kants Ästhetik „als beschränkendes Vorurteil verworfen und durch angeblich tiefer zurückgreifende Theorien zu ersetzen versucht“ habe.

[3] Vgl. W. W., VII, S. 15. [4]) Prol., S. 52.

möglichkeit synthetischer Urteile a priori geforscht werden soll, sondern sie erstrebt die erkenntnistheoretische Grundlage synthetischer Sätze a priori zu erläutern[1]. Zu fragen, ob synthetische Urteile a priori entstehen können, hält er für überflüssig. Er behauptet: Mathematik und reine Naturwissenschaft zeigen ihre Wirklichkeit, also sind sie möglich. „Mathematische Urteile sind insgesamt synthetisch; Naturwissenschaft (Physica) enthält synthetische Urteile a priori als Prinzipien in sich"[2]. „Wir haben also einige, wenigstens unbestrittene, synthetische Erkenntnis a priori, und dürfen nicht fragen, ob sie möglich sei (denn die ist wirklich), sondern nur, wie sie möglich sei, um aus dem Prinzip der Möglichkeit der gegebenen auch die Möglichkeit aller übrigen ableiten zu können"[3]. Ihm kommt es vielmehr eben darauf an, ein logisches Prinzip zu finden, das für die Beurteilung synthetischer Sätze a priori dasselbe leistet, was der Satz des Widerspruchs für die Beurteilung analytischer Sätze leistet. Seine Frage soll auffordern, „mit gehöriger Allgemeinheit den Grund der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori aufzudecken, die Bedingungen, die eine jede Art derselben möglich machen, einzusehen, und diese ganze Erkenntnis (die ihre eigene Gattung ausmacht) in einem Systeme nach ihren ursprünglichen Quellen, Abteilungen, Umfang und Grenzen, nicht durch einen flüchtigen Umkreis zu bezeichnen, sondern vollständig und zu jedem Gebrauch hinreichend zu bestimmen"[4]. Die Lösung soll auf analytischem Wege erfolgen, insofern als eben das Vorhandensein synthetischer Sätze vorausgesetzt wird[5]; das Ergebnis aber soll erkenntnistheoretisch, nicht psychologisch bewertet werden. Den Abschluß und die Krönung hat demnach eine transzendentale Untersuchung zu liefern, die zeigt, „welche Gesetze die objektiv gültigen sind, und wodurch man berechtigt ist, sie als von der Natur der Dinge geltend anzusehen, d. i.

---

[1] Vgl. Riehl, a. a. O., S. 388, 394, 399, 432ff. und Laas, III, S. 435; Cohen, S. 136, 149. „Möglich" ist also hier von Kant in einem andern als uns gebräuchlichen Sinn verwendet, nicht als „ausführbar", sondern als „begründet". [2] Kr., S. 650 und 653. [3] Prol., S. 51; vgl auch S. 56 und 74. [4] Kr., S. 42; vgl. auch Prol. S. 42. [5] Prol., S. 52 und 56.

wie sie synthetisch und doch a priori möglich sind; sonst ist man in Gefahr, eine bloß subjektive Notwendigkeit aus Gewohnheit oder aus Unvermögen, sich einen Gegenstand auf andere Art faßlich zu machen, für objektiv zu halten“[1]. Einer psychologischen Begründung würde immer ein solch subjektiver Charakter anhaften, objektive Gültigkeit könnte sie nicht beweisen. Wohl hält es Kant im Hinblick auf seinen Hauptzweck für wichtig, „den reinen Verstand selbst nach seiner Möglichkeit und den Erkenntniskräften, auf denen er selbst beruht, mithin ihn in subjektiver Beziehung zu betrachten“, aber die Hauptfrage bleibt für ihn immer: „Was und wieviel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen und nicht, wie ist das Vermögen zu denken selbst möglich?“[2] Er glaubt sich berechtigt, die psychologische Seite der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe auch deshalb so wenig als möglich zu berücksichtigen, da durch eine zu starke Betonung derselben leicht der Verdacht aufkommen könne, als handle es sich hier nicht um eine streng eindeutige Ableitung, weil diese subjektive Deduktion „gleichsam eine Aufsuchung der Ursache zu einer gegebenen Wirkung ist“[3]. Darum — weil es ihm eben um die „objektive Deduktion vornehmlich zu tun ist“ — wünscht er, daß der Leser auf diese objektive Deduktion seine volle Aufmerksamkeit richte, damit sie „in ihrer ganzen Stärke“[4] auf ihn wirke. Aber nicht nur in der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe soll die erkenntniskritische Seite das Übergewicht haben, sondern aus allen Stücken der Untersuchung soll hervorgehen, daß die Kritik einen Teil der Transzendentalphilosophie bildet. Darum sagt Kant in der Erörterung über das Moralische: „Es ist aber Behutsamkeit nötig, um, da wir unser Augenmerk auf einen Gegenstand werfen, der der transzendentalen Philosophie fremd ist, nicht in Episoden auszuschweifen und die Einheit des Systems zu verletzen, andererseits auch, um, indem man von seinem neuen Stoffe zu wenig sagt, es an Deutlichkeit oder Überzeugung nicht fehlen zu lassen. Ich hoffe beides

[1] Kant an C. L. Reinhold 1789; siehe Riehl, a. a. O., S. 433. [2] Kr., S. 8. [3] Kr., S. 8; vgl. Laas, III, S. 418. [4] Kr., S. 9.

dadurch zu leisten, daß ich mich so nahe als möglich am Transzendentalen halte und das, was etwa hierbei psychologisch, d. i. empirisch sein möchte, gänzlich bei Seite setze“[1]. Nach Kant hat eben alle psychologische Erkenntnis den Beigeschmack des Empirischen; er betrachtet die Psychologie als einen Zweig der Naturwissenschaft, die darum nicht über den apriorischen Charakter von Erkenntnissen zu entscheiden vermag. Die rationale Psychologie sei zwar ihrem Begriffe nach „unabhängig von aller Erfahrung“, aber sie habe keinen Gegenstand[2]; die Beziehung auf einen Gegenstand mache sie aber sofort zur empirischen Psychologie. Gewiß verwendet Kant psychologische Voraussetzungen für seine Erkenntnistheorie, aber sie werden nicht zur Erklärung logischer Verhältnisse benutzt, die sich beim Erkenntnisprozeß vollziehen, er braucht sie bisweilen auch nur als Apperzeptionshilfen zur Lösung seiner Hauptaufgabe: der Darlegung der einzigen Möglichkeit, wie uns objektive Erkenntnis gewährleistet wird. Am deutlichsten spricht seine Ansicht aus folgenden Worten: „Um alles bisherige in einen Begriff zusammenzufassen, ist zuvörderst nötig die Leser zu erinnern, daß hier nicht von dem Entstehen der Erfahrung die Rede sei, sondern von dem, was in ihr liegt[3]. Das erstere gehört zur empirischen Psychologie und würde selbst auch da ohne das zweite, welches zur Kritik der Erkenntnis und besonders des Verstandes gehört, niemals gehörig entwickelt werden können“[4].

Die Bedingungen, die Kant von dem Leser seiner Kritik der reinen Vernunft fordert, hat Herbart nicht erfüllt. Er hat seine Gedanken nicht auf erkenntnistheoretische Betrachtungen eingestellt. Darum ist es gekommen, daß er manches psychologisch deutet, was Kant erkenntniskritisch verstanden wissen wollte und auch vom vorurteilsfreien Leser im Sinne Kants aufgefaßt wird. Die Verschiedenheit des Standpunktes hat weiter bewirkt, daß in Herbarts Schriften die Hauptsache der Vernunftkritik in den Hintergrund gestellt wird, dagegen das psychologische Beiwerk übermäßig in den

[1] Kr., S. 607 f. [2] Kr., S. 293, 294. [3] Vgl. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, S. 240. [4] Prol., S. 84.

Vordergrund tritt. Kant hat wohl gewußt, daß derselbe Gegenstand, den er erkenntniskritisch beurteilt, für den Psychologen gleichfalls zum Problem werden kann[1], aber er hat das Ziel, das er sich in seiner Vernunftkritik gesteckt hatte, scharf genug gekennzeichnet; er ist deshalb nicht daran schuld, wenn der Psychologe Herbart nicht das darin findet, was er sucht[2].

Was nun die Kritik Herbarts an Kant anlangt, so ist sie nur zum Teile berechtigt, und die betreffenden Ausführungen Herbarts können eher als eine Ergänzung nach der psychologischen Seite angesehen werden[3]; wo sie sich ausschließlich auf Kritik beschränken, da vergehen sie sich vielfach am Grundgedanken des Kantischen Werkes.

Wenn Herbart die Ansicht vertritt, daß „ohne Psychologie sich die Vernunftkritik gar nicht beantworten, nicht einmal gründlich berühren“[4] lasse, so kann man ihm gewiß beipflichten, solange es sich um die Vorfragen und um die Vorbereitung der Erkenntnistheorie handelt, jedoch muß das eigentliche Gebiet der Erkenntnistheorie reinlich von der Psychologie geschieden werden; es muß ihm seine Selbständigkeit gelassen, es darf nicht in Herbarts Sinne psychologisiert werden.

Herbart schreibt: „Betrachtet man den Umriß der Vernunftkritik, so kann man einen Augenblick zweifelhaft bleiben, ist sie eine Psychologie oder eine ganze Metaphysik“[5]. Für den nicht voreingenommenen Betrachter ist es ausgeschlossen, sie für eine Psychologie zu halten. Die Einleitung der Vernunftkritik und die Gesamteinteilung zeigen deutlich, daß hier das logische Prinzip dominieren soll, daß man es mit einer

[1] Vgl. Kant an Kosmann: „Wir können von unseren Vorstellungen eine psychologische Deduktion versuchen, da wir sie als Wirkungen betrachten, die ihre Ursachen im Gemüte in Verbindung mit anderen Dingen haben, und eine transzendentale, da, wenn wir Gründe haben anzunehmen, sie seien nicht empirischen Ursprungs, wir bloß die Gründe der Möglichkeit aufsuchen, wie sie a priori (sein können) und doch objektive Realität haben“; Riehl, S. 401.

[2] Das Urteil, das Laas über Herbart fällt: „Der Kritiker Kants lädt durch Nüchternheit und Unbefangenheit zum Verweilen ein,“ muß darum eine Einschränkung erfahren. Laas, S. 417. Vgl. auch Cohen, S. 147.

[3] Vgl. Cohen, S. 208. [4] W. W., IX, S. 223. [5] W. W., VII, S. 55.

Erkenntnistheorie oder Logik zu tun hat[1]. Es ist falsch, wenn Herbart behauptet: „Die Vernunftkritik läuft am Faden der Vermögen fort“[2]. Für Kant sind die Begriffe und reinen Anschauungen sachlich das Primäre und deren Einordnung in die Klassen der Schulpsychologie seiner Zeit das Sekundäre. Es kommt aber fast einer Fälschung gleich, wenn man die Begriffe loslöst von dem Rahmen, in dem sie gebraucht sind, und zwischen ihnen Beziehungen konstruiert, die sich nur auf Grund dieser Abstraktion ergeben, späterhin diese jedoch so darstellt, als seien sie in der Sache selbst enthalten. Man beurteile hiernach folgende Stelle: „Erinnert man sich der starken Gegensätze, welche Kant zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstande, zwischen dem Verstande und der Vernunft befestigte, so mag man wohl überlegen, ob jemals ein Philosoph die Einheit unserer Persönlichkeit so gewaltsam behandelt, das Fließende unserer Zustände, das Ineinandergreifen unserer Vorstellungen . . . so wenig in Betracht gezogen hat“[3] wie er. Es heißt aber die Fragestellung der Kritik vollkommen verkennen, wenn Herbart meint, in Hinsicht auf die Kritik käme Kant alles auf die Frage an: „Wie bildet sich die Erfahrung“[4]. So zu fragen, war dem Erkenntnistheoretiker nicht erlaubt[5]. Wie Herbart von seinem Standpunkte aus im einzelnen zu den Kategorien Stellung nimmt, das ist weiter unten ausgeführt.

IV. Herbarts Verhältnis zu den Grundanschauungen der Kantischen Kategorienlehre.

Wie Kant, so knüpft auch Herbart seine philosophischen Betrachtungen an die Erfahrung an und findet ebenso darin materiale und formale Bestimmungen. Uns interessieren hier die Ansichten der beiden Denker über das Formale an der Erfahrung. Es ist vor allem hervorzuheben, daß hinsichtlich der Bewertung der Formen nach ihrer Ursprünglichkeit beide

[1] Schwegler, a. a. O., S. 307 irrt auch, wenn er Kants Einteilungsprinzip für ein psychologisches hält. [2] W. W., VII, S. 55. [3] W. W., V, S. 222. [4] W. W., V, S. 431. Man vgl. dazu nur Prol., S. 84. [5] Vgl. Cohen, S. 206ff.; Riehl, S. 387ff.

Philosophen voneinander abweichen. Nach Kant „geht die Form der Anschauung (als eine subjektive Beschaffenheit der Sinnlichkeit) vor aller Materie (den Empfindungen), mithin Raum und Zeit vor allen Erscheinungen und allen datis der Erfahrung vorher und macht diese vielmehr allererst möglich“[1]. Dasselbe behauptet er auch von den Kategorien, die als „Begriffe von Gegenständen überhaupt, als Bedingungen a priori aller Erfahrungserkenntnis zum Grunde liegen“[2]. Er bekennt sich damit als Anhänger einer erkenntnistheoretischen Richtung, wonach „es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich: Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden“[3]. Herbart findet hierin eine „völlig unkritische Psychologie“[4], die Kant ohne Bedenken von der Wolffischen Schule übernommen und zum Unterbau seiner ganzen „Kritik der reinen Vernunft“ benutzt habe, und macht dagegen energisch Front. Die ungeprüfte Antizipation dieser Lehre von den Seelenvermögen habe Kant „viele Fragen völlig verdunkelt“, und sie sei daran schuld, daß „ihm derjenige Teil der psychologischen Untersuchung, welcher den Ursprung unserer Erkenntnis betrifft“[5], mißriet. Ja, schon die psychologischen Voraussetzungen, die zur Aufstellung der Hypothese von den Seelenvermögen führten, seien „selbst als Auffassungen der Tatsachen des Bewußtseins in jedem Punkte unsicher und voll von Erschleichungen“[6], weil sie auf der Methode der Selbstbeobachtung beruhen, deren Resultate umso skeptischer aufzunehmen sind, je absichtlicher die Selbstbeobachtung erfolgte. Die Widerlegung der Kantischen Ansicht führt Herbart auf Grund seiner eignen Psychologie und Metaphysik.

Daß „Raum und Zeit sowohl als die Begriffe von Substanz und Ursache, Bestimmungen der Erfahrungsgegenstände aus-

---

[1] Kr, S. 244. [2] Kr., S. 110. [3] Kr., S. 47. [4] W. W., VII, S. 63. Man beachte, daß Herbart auch hier wieder psychologische Gesichtspunkte leiten, obwohl es Kant um erkenntniskritische Untersuchungen zu tun ist. [5] W. W., VII, S. 63. [6] W. W., IV, S. 211.

machen, welche im unmittelbar Gegebenen, nämlich in der Empfindung, also in der Materie der Erfahrung, noch keineswegs liegen“[1], steht für Herbart ebenso fest wie für Kant, und daß dieser so nachdrücklich darauf aufmerksam gemacht hat, rechnet ihm Herbart hoch als Verdienst an. Aber Herbart fragt: „Sind denn jene Bestimmungen auch wirklich gegeben? Hat denn auch die metaphysische Frage, welche sich darauf bezieht, überhaupt einen Gegenstand? Oder sind es leere Hirngespinste?“[2] Kant erklärt, „daß wir uns nichts, als im Objekt verbunden, vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, und unter allen Vorstellungen die Verbindung die einzige ist, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Aktus seiner Selbsttätigkeit ist“[3]. Herbart aber sieht hierin eine „erweislich falsche Voraussetzung“, weil „die Erfahrung nur das schon Verbundene, aber niemals eine ganz rohe, formlose Materie des Gegebenen, noch weniger eine Handlung des Verbindens eines noch formlosen Stoffes zu erkennen gibt“[4]. Er räumt zwar ein, daß bei manchen Denkoperationen wir unzweifelhaft ein gewisses Tätigkeitsgefühl verspüren und daß wir uns dabei auch vollkommen klar bewußt seien, daß die neuen Kombinationen von Begriffen und Vorstellungeu unser allereigenstes Werk sind, jedoch in allen Fällen, wo wir ursprünglich die Mannigfaltigkeit einer gegebenen Anschauung zum Begriffe eines Objektes verknüpfen, da seien wir uns einer Denkhandlung nicht im geringsten bewußt, vielmehr müßten wir hier die Objekte nehmen, wie sie sich uns darböten. Darum stellt er gegen Kant die Antithese auf: „Die Verbindung des Mannigfaltigen geschieht gar nicht durch etwas, das man einen Aktus nennen könnte, am wenigsten durch einen Akt der Spontaneität. Sie ist der unmittelbare Erfolg der Einheit der Seele. Die Verbindung des Mannigfaltigen richtet sich ferner allemal nach der Art und Weise, wie die sinnlichen Eindrücke zusammentreffen; sie ist gegeben“[5]. Wollte man schon versuchen, „für einen Augen-

[1] W. W., VII, S. 63. [2] W. W., VII, S. 63. [3] Kr., S. 658. [4] W. W., IV, S. 211. [5] W. W., IV, S. 318.

blick sich alle seine einfachen Empfindungen als eine völlig formlose, chaotische Masse vorzustellen", so würde doch bald für uns die Nötigung eintreten, „jenem die längst bekannten Formen von neuem beizulegen", und es würde die „sehr gerechte Verwunderung übrig bleiben, wie es möglich sei, so mannigfaltige Formen jeden Augenblick wirklich wahrzunehmen, die doch in der Tat weder für sich allein, noch in der Materie des Gegebenen können angetroffen werden"[1]. Auch die dunkle Rolle, die das transzendentale Ich, in dem eine Menge von metaphysischen Behauptungen bereits verborgen seien und das „voll der härtesten Widersprüche" sei[2], in Kants Erkenntnistheorie spielt, mache dessen Apriorismus und transzendentalen Idealismus verdächtig und zeige damit zugleich die Unausführbarkeit des Planes, die Metaphysik auf Erkenntnistheorie zu gründen. Aber selbst wenn man mit Kant die Formen als aller Erfahrung vorhergehend betrachten würde, selbst dann, meint Herbart, wäre doch nicht die Bestimmtheit jedes einzelnen Dinges in der Erscheinung erklärt; denn warum wir hier eine runde Figur, dort eine viereckige wahrnehmen, auf diese Erscheinung die Kategorie der Substanz, auf jene die der Kausalität anwenden müssen, ist damit noch nicht bewiesen. „Dies ist der Punkt, woran die Erklärung aus vorausgehenden, angebornen Formen in der Seele notwendig scheitert, indem daraus nicht erklärt wird, warum ein Wahrgenommenes so, ein anderes anders geformt erscheint"[3]; wir müßten die Bestimmtheit der Erfahrung, „wenn keine Untersuchung weiterführte, uns als ein unbegreifliches Wunder und als einen Fleck unserer Ontologie aufdringen lassen"[4]. Dazu kommen außerdem noch andere metaphysische Bedenken — das Gemüt, eine Einheit, soll eine ursprüngliche Mannigfaltigkeit von Formen enthalten[5]; die Kategorien, aus dem Verstande stammend, erweisen sich ihm als widerspruchsvoll, als undenkbar[6] — welche Herbart veranlassen, den Apriorismus und transzendentalen Idealismus zu verwerfen.

[1] W. W., IV, S. 148. [2] W. W., IV, S. 160. [3] W. W., VI, S. 192. [4] W. W., VIII, S. 224. [5] W. W., IV, S. 211. [6] W. W., VI, S. 198; VII, S. 59. Vgl. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, S. 249.

Dem gegenüber lehrt er: „Es gibt keine ursprünglichen Begriffe, auch keine Anlagen dazu, sondern alle Begriffe sind etwas Gewordenes[1], wandelbare Erzeugnisse eines durch die Erfahrung aufgeregten, durch allerlei Meinung umhergeworfenen Nachdenkens[2]. Die Kategorien scheinen nur deshalb unabhängig von der Erfahrung zu sein, weil zu der ihnen entsprechenden Form der Erfahrung die Eigentümlichkeit unserer Empfindungen von Farben, Tönen, Gerüchen usw. nichts Wesentliches beiträgt“[3]. Hätten wir anders organisierte Sinne und demnach anders geartete Empfindungen, doch mit der Einschränkung, „daß die Empfindungen jeder einzelnen Klasse untereinander entgegengesetzt wären und einander hemmten, wie jetzt, die Empfindungen verschiedener Klassen aber sich komplizierten wie jetzt, auch das Zusammentreffen und das sukzessive Eintreten der Empfindungen ebenso geschähe wie jetzt“: dann würden wir wohl einen andern Erfahrungsinhalt haben, aber die Form würde dieselbe bleiben, „und die hinzukommende höhere Reflexion würde die nämlichen Kategorien daraus absondern wie jetzt“[3]. Würde aber die Gleichzeitigkeit und Folge der Empfindungen bedeutende Veränderungen erleiden, dann würde sich uns auch die Erfahrung in einer andern Form zeigen; wir hätten andere Formen der Erfahrung. „Unser Denken korrespondiert mit den Erscheinungen darum, weil ihre Regelmäßigkeit ihm die seinige gegeben hat; denn es ist durch sie und für sie gebildet worden“[3], aber nicht umgekehrt, wie die „Kritik der reinen Vernunft“ lehrt. Es stehe darum außer allem Zweifel, daß uns die Kategorien mit dem Stoffe, der uns stets in bestimmter Form gruppiert entgegentritt, gegeben sind, „obgleich nur als Bestimmungen derart, wie die Empfindungen sich verknüpfen. Wären sie nicht gegeben: so könnten wir sie nicht bloß absondern von der Empfindung der Gestalt, daß das Empfundene ganz ohne Zusammenhang, ganz vereinzelt wäre, sondern wir könnten auch andere Gestalten, andere Zeitdistanzen beliebig hören und sehen; desgleichen könnten wir Dinge und Merkmale nach

[1] W. W., VI, S. 120. [2] W. W., VI, S. 198. [3] W. W., VI, S. 129.

unserer Wahl zusammensetzen und abändern“[1]. Aber weil wir das nicht können, ohne uns des Unterschiedes zwischen den ersonnenen und wahrgenommenen Gegenständen deutlich bewußt zu werden, sondern wir jederzeit unter dem objektiven Zwange stehen, mit gegebenen Objekten der Erfahrung immer ganz bestimmte Formen zu verbinden, so bleibe nichts übrig, als anzuerkennen, daß die Erfahrung auch ihrer Form nach gegeben sei[2]. Wie es möglich ist, daß wir nun die von der Erfahrung uns aufgedrungenen Formen, die wir doch nicht wahrnehmen, trotzdem kennen, das ist nach Herbart das Ergebnis des psychologischen Mechanismus. „Ihre wirkliche Erzeugung ist mit den Reproduktionsgesetzen, wodurch Raum und Zeit entstehen, aufs innigste verwebt“[3]. Aus Verschmelzungen von Reihen zu Totalvorstellungen, „in denen das Gleichartige ein bedeutendes Übergewicht erlangt über dem Verschiedenartigen“[4], gehen alle Begriffe, also auch die Kategorien hervor. An einigen Beispielen, dem Substanzbegriff, dem Kausalbegriff und anderen, sucht Herbart seine Behauptung zu beweisen[4].

Die stichhaltigen Einwände Herbarts gegen Kants Apriorismus und Idealismus sind einmal der Hinweis, daß Kant durch die Annahme der Seelenvermögen, mithin durch die Voraussetzung apriorischer Funktionen der Seele, bei der Grundlegung seiner Erkenntnistheorie unkritisch verfahren ist[5], dann aber die Feststellung der Tatsache, daß trotzdem die von Kant darauf aufgebaute Theorie doch nicht die Bestimmtheit jedes einzelnen Erfahrungsobjekts erklärt, nur soviel besagt, daß ohne die Hypothese des Apriorismus objektive Erkenntnis nicht möglich ist[6]. Man muß sich dabei allerdings erinnern, daß Herbart manches vermischt, was Kant getrennt wissen

[1] W. W., VIII, S. 21. [2] W. W., IV, S. 148; VIII, S. 19; VII, S. 60. [3] W. W., VI, S. 130. [4] W. W., VI, S. 124. [5] Vgl. weiter unten S. 58 und 62. [6] Cohens Einwurf (a. a. O., S. 246) „die Form sei von Kant selbst aktiv und verbal und daher insoweit als Prozeß gedacht worden, daß Raum und Zeit und ebenso die Kategorien in und mit der Synthesis entstehen,“ widerlegt nicht, daß „Kant in der Ansicht von den Seelenvermögen befangen gewesen“ sei; denn was für eine Bewandtnis hat es doch mit der genannten Synthesis? [6] Vgl. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, S. 256.

will. Gewiß gibt Kant keinen Kanon, nach dem die Auswahl der Kategorien in ihrer Anwendung auf die Erscheinungen zu treffen ist, aber aus dem Apriorismus erklären zu wollen, warum hier eine runde, dort eine eckige Figur wahrgenommen wird, würde er nie versucht haben; denn darin finden sich Bestimmungen, die aposteriori zum Gegenstand hinzugekommen sind und darum außerhalb des Untersuchungsbereiches der Kritik liegen[1]; denn es ist keineswegs die Aufgabe der Kategorien, die Anwendung „auf die Erfahrungsgegenstände vollständig in sich zu enthalten, sondern nur die Anwendbarkeit“[2]. Kant kam es nur darauf an zu erforschen, „wie die Bedingungen a priori von der Möglichkeit der Erfahrung zugleich die Quellen sind, aus denen alle allgemeinen Naturgesetze hergeleitet werden müssen“[3]. Was Herbart in metaphysischer Hinsicht gegen den Apriorismus vorbringt, dem kann man nur zustimmen, wenn man seinen metaphysischen Standpunkt teilt, wenn man seinen Seinsbegriff annimmt, an dem er alle Erfahrungsbegriffe auf ihre Denkmöglichkeit prüft; denn ohne seinen Begriff vom wahrhaft Seienden ist nicht einzusehen, warum eine Einheit — wie das Gemüt — keine Mannigfaltigkeit von Formen enthalten dürfe, wenn anders es nicht widerspruchsvoll werden soll[4].

Herbarts Darlegungen darüber, daß die Formen mit den Vorstellungen gegeben werden, haben den Vorzug, daß sie an die Erfahrung anknüpfen und der Entwicklung der Erfahrungsbegriffe nachgehen, aber das Problem, warum gewisse Formen allgemeingültig und notwendig sind, das ja Kant hauptsächlich zu seiner Aprioritätslehre veranlaßte, ist doch nicht gelöst, wenn er sagt, daß die Formen „als Bestimmungen der Art, wie die Empfindungen sich verknüpfen“, gegeben seien. Sie können nach dieser Richtung hin nicht als rein gegeben angesehen werden: wir müssen sie als solche postulieren[5]. Wohl ist es wahr, „daß die ganze Natur, ja unser eigenes Selbst zerstört vor uns liegen würde, wenn wir die

[1] Vgl. Kr., S. 35, 36; Prol., S. 97 und 98. [2] Cohen, S. 248. [3] Prol., S. 77. [4] Überweg-Heinze, Bd. IV, S. 132. [5] Vgl. Volkelt, J. Kants Erkenntnistheorie, S. 171 f.

Formen für leere Einbildung halten wollten, weil wir sie beim Durchsuchen des Wahrgenommenen nicht entdecken konnten, und daß wir uns deshalb genötigt fühlen, uns von diesen Zweifeln zu befreien; aber Herbart fehlt, wenn er daraus folgert: „Es muß allererst das Faktum wieder hergestellt werden, daß jene Formen wirklich wahrgenommen werden“[1]. Das Wahrnehmen der Formen ist kein Faktum; ihr Gegebensein mit den Erfahrungsobjekten kann nur als ein Postulat hingestellt werden. Ebenso muß Bedenken erregen, daß den Formen des Transsubjektiven, die doch mit unserm Bewußtsein niemals unmittelbar in Berührung kommen, immanente Formen von Vorstellungsverbindungen schlechthin korrespondieren sollen. Bekennt man sich zu Herbarts metyphysischer Hypothese, daß alle reale Verknüpfung eine solche nach Gründen und Folgen sei[2], dann steht allerdings der letzte Einwand nicht zurecht.

Mit dem Apriorismus glaubt Kant auch zugleich die Rechtmäßigkeit des Phänomenalismus erwiesen zu haben. Er meint: dadurch, daß er gezeigt habe, daß die Formen apriorische Funktionen des Bewußtseins seien, sei ausgeschlossen, daß sie auch Formen des Transsubjektiven sein könnten. Weil außerdem in der transzendentalen Ästhetik Raum und Zeit sich als phänomenal dargetan hätten, so müßten die Kategorien, die erst durch die Beziehung auf die Raum- und Zeitanschauung Bedeutung gewinnen, auch deshalb phänomenales Gepräge annehmen. Über die Sphäre des Bewußtseins reichen sie nicht hinaus; sie gehen nicht auf Dinge an sich, auf Noumena; „denn man muß von den Kategorien eingestehen: daß sie allein noch nicht zur Erkenntnis der Dinge an sich selbst zureichen und ohne die Data der Sinnlichkeit bloß subjektive Formen der Verstandeseinheit, aber ohne Gegenstand, sein würden“[3]. Hätten wir Menschen einen andern Verstand, an Stelle des begrifflichen einen anschauenden, dann könnte mit Hilfe der Kategorien auch die Erkenntnis der Dinge an sich erschlossen werden; eine Metaphysik als Wissenschaft wäre

[1] W. W., IV, S. 63. [2] W. W., VI, S. 129. [3] Kr., S. 257. Vgl. auch S. 221 f. und Prol., S. 65.

möglich. Hängt aber alle Erkenntnis von der Anschauung ab, die stets subjektiv ist, so bleibt das Ding an sich notwendig jenseits der Erkenntnis.

Schon damit, daß Herbart die Formen als in der Erfahrung gegeben ansieht, zeigt er sich als Gegner des Phänomenalismus, noch mehr in seiner Lehre vom Sein. Kant habe wohl recht gesehen, daß „Raum, Zeit, Substanz, Kraft nicht empfunden, also nicht sinnlich gegeben werden können, wenn das Gegebene des Sinnes bloß in der unmittelbaren Empfindung gesucht wird“[1], aber er habe einen Fehler begangen, wenn er deswegen die gesamte Erfahrung als bloße Erscheinung hinstellt und erklärt, daß vielleicht hinter dem Scheine ein Seiendes verborgen liegen könne, jedoch gleich dogmatisch beschränkend hinzufügt, es sei unerkennbar. „Die entschiedene Aufforderung, jetzt die Untersuchung zu beginnen, um das Seiende als solches zu bestimmen, wie es sein muß, damit die Erscheinungen ihrerseits als solche und keine anderen hervorgehen — diese Triebfeder des metaphysischen Denkens wirkte nicht auf ihn“[2]. Kant habe die Erklärung in der Organisation des Erkenntnisvermögens gesucht, aber er hätte merken sollen, daß er, indem er die Kategorien als bloße Formen unseres Erkenntnisvermögens hinstellt, diese damit nur „zum Gegenstand einer neuen, von ihnen unabhängigen Reflexion“ erhebt[3], weil nunmehr sogleich die Frage auftaucht, ob der menschliche Geist auch dann noch kategorial denke, wenn er über Kategorien denkt; er hätte also einsehen sollen, daß er damit die Widersprüche in den Erfahrungsbegriffen nicht beseitigen könne, daß er vielmehr, um diese „selbst denken zu können, notwendig über sie hinausgehen müsse; daher die Noumene oder einfachen Wesen nun zwar ihrer inneren und ursprünglichen Qualität nach gerade so unbekannt bleiben, wie Kant sie wollte, aber nichts destoweniger doch irgend eine Qualität derselben oder vielmehr verschiedene, ja zum Teil entgegengesetzte Qualitäten der verschiedenen Noumene angenommen werden müssen, weil sonst die anscheinende Existenz der Außenwelt schlecht-

[1] W. W., VII, S. 221. [2] W. W., VII, S. 222. [3] W. W., IV, S. 7.

hin unmöglich wäre“[1]. So zwinge uns die Erfahrung selbst zu diesem Schritt. Sie fordere, daß „man sogleich, indem man die Erscheinung deutlich denkt, Dinge an sich hinzudenkt, wie es Kant mit einer ihm selbst verborgenen Notwendigkeit tat“[2]. Dieses Hinzudenken ist aber nach Herbart kein blindes Tappen, sondern die Erfahrung stellt seiner Meinung nach dem Denken die Probleme derart, daß darin schon Anhaltspunkte für deren Lösung liegen; es verhalte sich das Sinnliche zum Übersinnlichen wie das Differential zum Integral. Aber wie es nicht gestattet sei, das Differential ohne Integral zu betrachten, weil es für sich allein gleich Null ist und erst durch die Lösung der in ihm enthaltenen Gleichung einen reellen Wert gewinnt, so dürfe auch der Schein nie ohne Beziehung auf das Seiende beurteilt werden, sondern es müsse hinter dem Schein das Seiende gesucht werden, mit dessen Leugnung auch der Schein, das Empfundene, das Denken aufgehoben würde. „Es ist nämlich klar, daß, wenn nichts ist, auch nichts erscheinen muß. Wieviel Schein, soviel Hindeutung auf das Sein!“[3] Hätte Kant die wahre Metaphysik (im Herbartschen Sinne) gekannt, die das Seiende so bestimmt, daß aus dem, was erscheint, die Widersprüche verschwinden, so wäre die Realität nicht verloren gegangen; so aber „flüchtete sie nun von Ort zu Ort; sie flüchtete in die Freiheit, in ein Vorstellungsvermögen, in das Ich“[4]. Objektive Erkenntnis im wahren Sinne des Worts konnte es nicht mehr geben. „Die Kantische Behauptung der Formen des Anschauens und Denkens, welche dem menschlichen Geiste eigen sein sollen, sodaß seine Erfahrung sich dem Raume, der Zeit, den Kategorien unterwerfen muß, weil sie nun eben menschliche Erfahrung ist — setzt eigentlich einen allgemein subjektiven Schein an die Stelle des objektiven“[5]. Der Schein würde dann variieren, je nach der Gattung der Subjekte, welche sich seiner bewußt würden. Dieses Resultat als richtig anzuerkennen sträubt sich Herbart, der in der falschen Voraussetzung den Grund für die Unrichtigkeit dieser Folgerung

[1] W. W., VI, S. 252. [2] W. W., IV, S. 237. [3] W. W., VIII, S. 52, 53. [4] W. W., VII, S. 223. [5] W. W., VIII, S. 186.

sieht. Nach seiner Meinung darf gar nicht zugegeben werden, daß dem „menschlichen“ Denken besondere Formen innewohnen; es sind vielmehr die „sogenannten Kategorien und alles was mit ihnen zusammenhängt, allgemeine notwendige Formen für jedes denkende Wesen“; denn sie sind aus Verschmelzungen von Reihenformen hervorgegangen, was aber keine besonderen Bedingungen in sich schließe, „die mit den Eigenheiten des Menschen auszeichnend oder gar ausschließend zusammenhingen“[1]. Herbarts Ansicht geht eben dahin, daß man auch den Tieren Kategorien zuschreiben müsse. Er sagt: „Das Einzige, was die empirische Psychologie darüber zu sagen nötig hat, ist: Beobachtet die Hunde!“[2] Der Schein müsse demzufolge als wahrhaft objektiv, also als unabhängig von der Natur des beurteilenden Subjektes gelten. „Er stellt von jedem einzelnen Objekt ein getreues Bild, wenn auch kein vollständiges, so doch ohne alle Täuschung, dem Subjekte dar; dergestalt, daß bloß die Verbindung der mehreren Gegenstände eine Form annimmt, welche das zusammenfassende Subjekt sich muß gefallen lassen“[3].

Es ist ganz gewiß wahr, daß alles, was mir zum Bewußtsein kommt, eben nur als Bewußtseinsvorgang oder Bewußtseinsinhalt entgegentritt. Für den Erkenntnistheoretiker beziehen sich darum alle seine Aussagen zunächst nur auf den Bewußtseinsinhalt als solchen. Ob sich die Vorstellungsverbindungen auch auf etwas, das jenseits des Bewußtseins liegt, auf Transsubjektives beziehen können, das weiß er nicht; er kann aber auch nicht sagen, daß sie sich nicht darauf beziehen. Herbarts Kritik muß man darum in dem Punkte beistimmen, daß Kant zu weit gehe, wenn er behauptet, daß sich die Kategorien nicht auf Transsubjektives beziehen können, beziehen dürfen. Viele Vorstellungsverknüpfungen fordern vielmehr unabweisbar ein ihnen Korrespondierendes in der Außenwelt. Kann ich diese Außenwelt auch nicht in der Weise mein Eigen nennen wie die immanenten Bewußtseinsvorgänge, so bin ich mir aus täglichen Erfahrungen, aus subjektiven Erlebnissen doch ihrer derart gewiß, daß mein ganzes Meinen,

[1] W. W., VII, S. 126. [2] W. W., VI, S. 129. [3] W. W., VIII, S. 186.

Denken ohne diese seinen Gegenstand verlieren würde. Bezöge sich der Tadel Herbarts gegen Kant, daß dieser das in dem Gegensatz von Sein und Schein enthaltene Problem nicht gefühlt und behandelt habe, darum nur darauf, daß er versäumt habe, auf das Prinzip der sachlichen Notwendigkeit zuzusteuern, so müßte man Herbart Recht geben; denn mit der Anerkennung des Prinzips der Denknotwendigkeit wäre ohne Verletzung des kritischen Prinzips für Kant die Schranke der Bewußtseinsimmanenz jeglicher Erkenntnis gefallen, die Vermeidung von exklusivem Subjektivismus und Phänomenalismus möglich gewesen, wenn auch nicht ohne andere damit verbundene, durchgreifende Änderungen im System. So aber befestigte Kants Phänomenalismus „eine Kluft zwischen der Erscheinung und dem Realen, worüber man eigentlich niemals durch irgend eine konsequente Naturlehre hoffen durfte hinweg zu kommen“[1]. Wenn Herbart aber rügt, daß Kant die Auflösung des vorliegenden Problems nicht im Sinne seiner (Herbarts) Metaphysik in Angriff genommen habe, so spricht er darin ein Ansinnen aus, das nur von seinem metaphysischen Standpunkte aus gerechtfertigt werden kann; für den voraussetzungslosen Erkenntnistheoretiker liegt dieser Weg außerhalb der Sphäre des kritisch Einwandfreien.

V. Herbarts Verhältnis zur Kategorientafel Kants.

In den verschiedensten Stellen seiner Schriften, wo sich ihm nur irgendwie Anknüpfungspunkte boten, geht Herbart auch auf Einzelheiten der Kantischen Kategorienlehre ein, deren äußeres Gewand sowohl, wie inneren philosophischen Gehalt er in den Bereich seiner Kritik einbezieht.

Schon was den Begriff der Kategorien anbelangt, bestehen zwischen beiden Philosophen Differenzen. Man kann es zwar keinem Philosophen verdenken, wenn er bei Aufstellung eines neuen Systems mit einem bestimmten Worte einen andern Sinn verknüpft wissen will als ein andrer und demgemäß eine neue Definition gibt. Anders jedoch liegt die Sache, wenn

[1] W. W., VIII, S. 195.

er das Wort aus einem früheren Systeme mit Beziehung darauf übernimmt; dann muß er sich allerdings an die Bedeutung halten, die es in jenem Systeme hatte[1]. Hinsichtlich des Wortes Kategorie sagt nun Kant: „Wir wollen diese Begriffe nach dem Aristoteles Kategorien[2] nennen, indem unsere Absicht uranfänglich mit der seinigen zwar einerlei ist, ob sie sich gleich davon in der Ausführung gar sehr entfernet“[3]. Herbart wirft aber Kant vor, daß dessen Kategorien überhaupt nicht den Sinn treffen, den Aristoteles damit verband[4]. Aristoteles habe „von Kategorien geredet, ohne besondere metaphysische Absicht; er wollte einige vorgefundene Erfahrungsbegriffe entwickeln und stellte sie zusammen ohne auf genaue Ordnung und Geschlossenheit eines Ganzen Anspruch zu machen[5]; er suchte das Allgemeinste, wodurch sich angeben lasse, was unser Vorgestelltes sei“[6]. Gewiß sollten auch Kants Kategorien „auf Objekte gehen“[7], um so mehr wundert es Herbart, daß Kant gleich die erste Aristotelische Kategorie[8], das Ding (*οὐσία*), verworfen habe; „denn das gerade ist die einzige gemeinschaftliche Voraussetzung, wovon er mit Aristoteles ausgehen konnte: es soll von Erkenntnisbegriffen (gleichviel ob in bezug auf wahre oder bloß scheinbare Erkenntnis) die Rede sein“[9]. Schon deshalb kann Herbart nicht anerkennen, daß die Kategorientafel Kants „vollständig“[10] sei. Es fehlen zudem die Begriffe, die sich auf das innere Geschehen beziehen. Darum spöttelt Herbart, ob Kants „an Kategorien gebundener Verstand es nicht nötig hatte, sich von dem, was in uns vorgeht, Begriffe zu bilden“[11]. Nach seiner Meinung hätte der „Begriff der Selbstheit, und wenn man wolle, der Selbstbestimmung weit eher einen Platz unter den Kategorien verdient als der Begriff der Gemeinschaft“[12]. Aber Kant gehe überhaupt zu weit, wenn er glaubt, daß es möglich sei, alle Kategorien jemals vollständig zu besitzen. „Denn die Konstruktionen, wozu die Reihenformen Veranlassung

---

[1] Vgl. Prol., S. 52, Anmerkung. [2] Vgl. auch Laas, a. a. O., III, S. 460. [3] Kr., S. 96. [4] Dasselbe tut auch Laas, a. a. O., III, S. 354. [5] W. W., VII, S. 57. [6] W. W., VI, S. 130. [7] Prol., S. 78. [8] Vgl. Eisler, III, S. 1449. [9] W. W., VI, S. 131. [10] Kr., S. 85. [11] W. W., VI, S. 165. [12] W. W., VI, S. 175.

geben, sind unerschöpflich, und an diesem Reichtume nehmen die Kategorien teil; auch schreitet die Reflexion im weiteren Ausbilden der einmal gewonnenen Begriffe unmerklich und ohne Ende fort“[1]. Die Berufung auf sein „Prinzip“, welches ihn vor Aristoteles, der die Grundbegriffe „aufraffte, wie sie ihm aufstießen“[2], auszeichnen soll, sei hinfällig, weil dieses selbst auf ungeprüften Voraussetzungen beruht, auf dem Apriorismus und auf der Annahme, daß aus der vorgefundenen Zusammenstellung der Urteilsformen, die die Logik gibt, sämtliche Denkformen durch Abstraktion erhalten werden könnten. Kant hätte erst einmal zeigen sollen, aus welchem gemeinsamen und philosophisch unantastbaren Gesichtspunkt heraus die Urteile zusammengestellt seien und daß die daraus hervorgegangene Tafel deshalb alles das enthalte, was er ihr zuschreibt. Herbarts Tadel in bezug auf die Worte Kants: „Wenn wir von allem Inhalte eines Urteils überhaupt abstrahieren und nur auf die bloße Verstandesform darin achtgeben, so finden wir, daß die Funktion des Denkens in demselben unter vier Titel gebracht werden könne, deren jeder drei Momente unter sich enthält“[3] — ist gerechtfertigt, und man muß der Ansicht beistimmen, die aus den Worten spricht: „Die ganze Deduktion Kants liegt in den Worten: so finden wir! Ein schlechtes Fundament für eine Lehre, welche das Vermögen des Verstandes ausmessen wollte!“[4] Man kann auch aus Kants Schriften heraus Herbart nicht widerlegen, wenn er behauptet, daß die „Tafel der logischen Funktionen des Verstandes im Urteilen aus den verschiedenartigsten Materialien“ zusammengesetzt sei, die „einen innern Zusammenhang“ nicht haben[5]. Des weiteren hätte Kant die Methode darlegen sollen, wie man durch Abstraktion von der Urteilsform zur entsprechenden Kategorie gelangt, die sich jeweilig auf einen ganz bestimmten Empfindungsinhalt beziehen soll; so aber „mußte nun noch ein Sprung gemacht werden, wenn Urteilsformen der leeren Logik sich in metaphysische Erkenntnisbegriffe verwandeln sollten“[6].

[1] W. W., VI, S. 129. [2] Kr., S. 97. [3] Kr., S. 89. [4] W. W., VII, S. 58. [5] W. W., VII, S. 57, 58. [6] W. W., VII, S. 58.

Auch an Kants Kategorientafel, wie sie nun aufgestellt ist, weiß Herbart mancherlei auszusetzen. Zunächst fordert er eine Umstellung der Kategorien derart, daß immer die vorhergehende Kategoriengruppe als Voraussetzung für die folgende gelte. Dasselbe Prinzip der Reihenfolge wünscht er auch innerhalb jeder Gruppe beachtet; denn dadurch erhält „die Tafel nun wenigstens Anfang, Mitte und Ende; bei ihrer früheren Stellung hatte sie gar kein hinten und vorn“ [1]. Der Kantischen Tafel gibt er dieser Forderung gemäß folgendes veränderte Aussehen:

Qualität: Realität, Negation, Limitation.
Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit.
Modalität: Möglichkeit Wirklichkeit, Notwendigkeit.
Relation: Substanz und Akzidenz, Ursache und Wirkung, Wechselwirkung.

Aber auch diese Gestalt allein genügt nicht zur Rechtfertigung. Inhaltlich hat Herbart noch zu beanstanden, daß Kant, „der doch den wahren Begriff des Seins unstreitig besaß, der wohl wußte, daß der Begriff des Seins eine absolute Position erfordere“ [2], hier ihn noch im Sinne der alten Metaphysik anwandte. Er hätte merken sollen, daß die Negation für sich nichts ist, daß ein Non-A nur unter der Voraussetzung des A sich denken lasse, aber nur denken lasse, also nur in der Vorstellung dessen vorhanden sei, „der in dem Gegenstand etwas sucht, was er nicht findet; der Mangel selbst ist nichts“ [2]. Die Negation darf also nicht unter die Qualitäten gezählt. werden. Desselbe gelte auch von der Realität. Sie müsse daraus verschwinden einmal, weil nun der Gegensatz, die Negation, fehlt, dann aber, weil das Wort Realität keine positiven Bestimmungen zu einem Dinge hinzufügt. „Qualität und Realität sind nicht Begriffe, die man einen dem andern unterordnen könnte, sondern sie müssen verbunden werden, um zusammengenommen anzuzeigen, sowohl was, als daß ein Ding sei“ [2]. Die Kategorie der Limitation richtet sich hiernach von selbst, da sie ja bei Kant aus Kombination der Realität

[1] W. W., VII, S. 58. [2] W. W., VII, S. 59.

mit der Negation entstanden ist. Daß die übrigen Kategorien durch „Kants Anknüpfung an die ihnen gar nicht wesentlich zugehörigen logischen Urteilsformen an metaphysischem Gewichte etwas gewonnen hätten", das leugnet Herbart ebenfalls, gibt jedoch auch gleich zu, daß Kants Absicht gar nicht darauf ausging, wenn sie ihn nach Herbarts Meinung auch dahin hätten drängen sollen. So aber haben die Kategorien, wenn sie nach Kant nur die „Natur des urteilenden Verstandes" ausdrücken, in den Augen Herbarts an Wert verloren. Um ihnen ihre alte Bedeutung, ihre Beziehung auf transsubjektive Wesenheiten wiederzugeben, stellt Herbart ein eigenes Kategoriensystem auf und findet es dabei für nötig, unmittelbar bis auf Aristoteles zurückzugehen, zumal wenn eine „spätere Bearbeitung so voll von Fehler ist wie die Kantische"[1]. Er versteigt sich zu dem Ausspruche: „An der Kategorientafel — man mag sie psychologisch oder metaphysisch betrachten — ist jede Verbesserung verschwendet"[2].

An die Spitze seiner Kategorien stellt er mit Aristoteles die *οὐσία*, das Ding überhaupt, das Wirkliche, welches anzeigt, daß etwas sei. Seine übrigen Kategorien treten nur als nähere Bestimmungen desselben auf, die aussagen: was das Ding sei, wie ein Ding gedacht werden müsse und wie es in Beziehung zu anderen Dingen stehe. Endlich gehöre „hierher noch der in der Urteilsform entspringende, aber von da auf Begriffe vielfältig übertragene Begriff der Verneinung, welchen Kant ausdrücklich, obgleich am unrechten Ort, unter den Kategorien aufzählt"[3]. Suche man nun für jede Bestimmungsart eine passende Überschrift, so seien damit die Hauptkategorien erschöpfend wiedergegeben, die natürlich eine Menge von Nebenkategorien in sich begreifen. Die Verschiedenartigkeit der Hauptkategorien deutet aber schon darauf hin, daß von vornherein ausgeschlossen ist, durch ihre Zusammenstellung eine hübsch symmetrisch gegliederte Tafel, analog der Kantischen, zu erhalten. Herbart sagt sogar: „Alle Symmetrie würde in meinen Augen unter solchen Umständen nur Verdacht er-

[1] W. W., VI, S. 130. [2] W. W., IX, S. 320. [3] W. W., VI, S. 132.

regen“[1]. Aus diesen Überlegungen heraus erstand ihm folgende Kategorientafel:

Ding:
Gegebenes,
Gedachtes.

Eigenschaft:
Qualität,
Quantität,

Bestimmte Quantität,	Unbestimmte Quantität,
Einheit,	Vielheit im Ganzen,
Allheit,	Vielheit außer dem Ganzen,

Das Ganze und die Teile.

Verhältnis:
Ort und Lage,
Bild und dessen Gegenstand,
Ähnlichkeit (bei gegenseitigem Abbilden),
Gleichheit,
Besitz und dessen Gegenstand,
Wirken und Leiden,
Reizbarkeit, Selbstbestimmung.

Verneintes:
Gegensatz, Veränderung, Unmöglichkeit nebst ihren Gegenteilen.

Ist Herbarts Polemik gegen Kants Kategorientafel in allem berechtigt? — Vom Herbartschen Realismus aus erscheint natürlich manches fehlerhaft, was vom Standpunkt des Aprioismus und transzendentalen Idealismus wohlbegründet erscheint. Kant glaubte an reine Verstandesbegriffe, und nur diese reinen Verstandsbegriffe, die lediglich auf dem Verstande beruhen und ohne jede Einmischung empirischer Data vorhanden sein sollten, wollte er Kategorien nennen. Wenn Kant sich dabei auf Aristoteles beruft, so weiß er sich nur in der Absicht, die Grundbegriffe aller möglichen Erfahrung aufzusuchen, mit ihm einig, aber in der Ausführung weicht er eben, wie er ja selbst deutlich genug sagt, von ihm ab. Diese Abweichungen ergaben sich mit Notwendigkeit aus seinen er-

[1] W. W., VI, S. 132. Vgl. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, S. 8 und 10.

kenntnistheoretischen Grundanschauungen. Kant mußte diejenigen Aristotelischen Kategorien, die empirischen Ursprungs waren oder in der Sinnlichkeit und nicht im Verstande ihren Sitz hatten oder die einer der andern untergeordnet waren, verwerfen, wenn er seinem Prinzipe treu bleiben wollte. Es war ihm darum unmöglich, das „Ding" als eine der Kategorien beizubehalten, wie es Herbart forderte; denn der empirische Charakter desselben ist unverkennbar; nur das Ding als dauernd und unveränderlich gedacht, also zur Substanz erhoben, ist eine Kategorie in Kants Sinne. Kant bemüht sich jedoch gerade im Gegenteil zu beweisen, daß das Ding als Erscheinung erst durch die Anwendung der Kategorien[1] auf das Mannigfaltige der Anschauung zustande kommt. Was Herbart unter der Kategorie des Dinges versteht, ist in Kants Terminologie ein Schema. Es wäre somit eine Inkonsequenz gewesen, wenn Kant „die erste der Aristotelischen Kategorien unverrückt an ihrem Platz" gelassen hätte. Eine Bearbeitung der Erfahrungsbegriffe, wie sie Herbart der Philosophie als Aufgabe stellt, weil die Begriffe, „selbst wenn sie unleugbar aus dem Gegebenen stammen, dennoch Fehler in sich tragen können"[2], war für Kant ebenfalls ausgeschlossen; denn seine reinen Verstandsbegriffe sind ursprünglich, unwandelbar, spontane Erzeugnisse des Verstandes. Eine andere Frage ist natürlich, ob es überhaupt reine Verstandesbegriffe gibt. Die Beweisführung Kants, die deren Existenz darlegen sollte, kann allerdings, wie schon hervorgehoben worden ist, nicht als hinreichend gelten.

Was die Umstellung der Kantischen Kategorien durch Herbart anlangt, so darf man ihr nicht allzuviel Bedeutung beimessen. Kant würde jedenfalls Herbart entgegenhalten, daß dieser nur ein anderes Einteilungsprinzip zugrunde lege, das aber dem seinigen vorzuziehen, er keinen Grund einsehe; denn so eindeutig, wie Herbart die Abhängigkeit der Kategorien voneinander formuliert hat, ist sie nicht vorhanden. Wohl muß man „erst ein Ja und ein Nein haben, ehe man ein Mehr und Minder finden kann"[3], aber dieses Ja oder Nein

[1] Kr., S. 109 und 110. [2] W. W., IV, S. 44. [3] W. W., VII, S. 58.

muß sich auf etwas beziehen. Ich muß die Kategorien der Qualität und Quantität gleichzeitig setzen. Die Stellung der Modalität hinter die Relation begründet Kant damit, daß die Modalität nichts zum Inhalte der Urteile, aus denen die Kategorien gewonnen werden können, beitrage, sondern „nur den Wert der Kopula in Beziehung auf das Denken überhaupt angehe“[1]. Eine Abhängigkeit der Kategoriengruppen untereinander festzusetzen, hat Kant überhaupt nicht beabsichtigt, und eine solche ist auch durch Herbarts neue Anordnung nicht aufgezeigt worden. Was Herbart gegen die Symmetrie in Kants Tafel vorbringt, ist nicht genügend begründet. Man darf aus seinen Worten wohl nur den Unwillen dagegen herauslesen, daß Kant jede der vier Hauptkategorien in je drei speziale zu teilen suchte[2].

Wollte man die Kategorientafel Herbarts mit derjenigen Kants vergleichen, so wäre dies ein müßiges Unternehmen, weil doch schon die Grundbegriffe in beiden Systemen sich nicht decken. Nach Herbart können reine Begriffe im Kantischen Sinne nicht existieren. Alle Kategorien sind empirisch gegeben oder doch durch die Erfahrung veranlaßt, fordern aber aus metaphysischen Gründen — wegen ihrer Widersprüche — eine „Bearbeitung“. Die Kategorien im Herbartschen Sinn entsprechen mehr als die Kantischen dem gegenwärtig vorherrschenden Sprachgebrauche, nach welchem das Wort Kategorie immer auf transsubjektive Wesenheiten und Verhältnisse hindeutet[3].

[1] Kr., S. 92.

[2] Vgl. W. W., IX, S. 322 und Windelbands Urteil über die Kategorientafel: „Die Künstlichkeit dieser Konstruktion, die Leerhaftigkeit der Beziehungen zwischen Urteilsform und Kategorie, die Ungleichartigkeit der Kategorien — das alles liegt auf der Hand. Aber Kant faßte unglücklicherweise zu diesem System so viel Zutrauen, daß er es als architektonischen Grundriß für eine große Anzahl seiner späteren Untersuchungen behandelte.“ Geschichte der Philosophie, S. 443.

[3] Volkelt, Erfahrung und Denken, S. 501. „So gliedert sich also das Apriorische in zwei Arten ... Die zweite Art besteht aus denjenigen Funktionen, mit denen als solchen eine entsprechende Seite des Transsubjektiven bezeichnet und erkannt sein soll, d. h. aus den Kategorien.“ Vgl. auch Eisler, a. a. O., I, S. 607; Petersen, a. a. O., S. 37; Laas, III, S. 454; Lysinski, S. 116f.; Sigwart, Logik, S. 342ff.

V. Herbarts Stellung zu einzelnen Kategorien Kants.

Einige der Kantischen Kategorien hat Herbart einer besonderen Untersuchung unterzogen, weil sie sich in der von Kant bestimmten oder gebrauchten Fassung nicht in sein System einordnen ließen, aber doch eine so bedeutsame Rolle in der Philosophie spielen, daß er sie nicht in Bausch und Bogen behandeln konnte. Es betrifft hauptsächlich die Kategorie des Seins und die Kategorien der Relation.

Von der berechtigten Kritik, die Herbart an Kants System wegen der Subsumtion des Seins unter die Qualität geübt hat, ist schon gehandelt worden. Dieser Fehlgriff Kants hindert aber Herbart doch nicht, in Kants Begriffe vom Sein einen Fortschritt gegen alle früheren Definitionen zu sehen, ja er stellt wegen dieses Begriffes Kant als den Überwinder der vorangegangenen Metaphysik hin, indem er sagt: „Hätte Kant weiter nichts geschrieben als den einzigen Satz: Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr als hundert mögliche — so würde man schon hieraus erkennen, daß er außerhalb des alten Vorurteils stand, nach welchem die Möglichkeit mit ihrem Komplemente zusammengefaßt, das Wirkliche ausmachen sollte“ [1]. Aber obgleich Kant nach der Seite hin den richtigen Begriff des Seins besaß, als dieser sich auf den Gegenstand und dessen Position beziehen, während der des Möglichen sich stets nur auf Begriffe erstrecken solle, so meint doch Herbart, sei Kant trotzdem noch weit entfernt gewesen, den darin ausgesprochenen Gedanken hinsichtlich „seiner Folge in der Mitte anderer Begriffe“ vollständig zu durchschauen; er habe die „eigentümliche Bedeutung mancher Hauptbegriffe und besonders des Begriffes vom Sein“ [2] zu wenig erwogen, worauf auch der oben gerügte Fehler zurückzuführen sei. Um zu prüfen, wieweit Herbart recht hat, wird es nötig sein, erst Kants Seinsbegriff zu untersuchen.

Das Wort „Sein“ selbst ist nicht unter den Kategorien aufgeführt; sein begrifflicher Inhalt ist aber verkappt in den

[1] W. W., VII, S. 55. Vgl. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, S. 228. [2] W. W., VI, S. 270.

Ausdrücken: Realität und Dasein. Nach Kant ist Realität im reinen Verstande das, was einer Empfindung überhaupt korrespondiert, dasjenige also, „dessen Begriff an sich selbst ein Sein (in der Zeit) anzeigt“[1]. Der Begriff der Realität trifft somit nicht die Empfindung selbst, sondern nur, „was in der empirischen Anschauung der Empfindung korrespondiert“[2], was mit der Empfindung erst uns nur bewußt geworden ist und von unserm Bewußtsein gewissen Erscheinungen beigelegt wird: „Ohne das Verhältnis zu einem, wenigstens möglichen Bewußtsein würde Erscheinung für uns niemals ein Gegenstand der Erkenntnis werden können und also für uns nichts sein, und weil sie an sich selbst keine objektive Realität hat und nur im Erkenntnisse existiert, überall nichts sein“[3]. Daß dieses Sein sich uns als in der Zeit beharrend darstellt, rührt nur von der Form unserer Anschauung, von den zeitlich bedingten Gegenständen der Erscheinung her, aber das, „was an diesen der Empfindung entspricht“, ist die „transzendentale Materie aller Gegenstände als Dinge an sich (die Sachheit, Realität)“[4]. Die Erscheinungen als „Gegenstände der Wahrnehmung“ enthalten eben außer der zeitlichen und räumlichen Form der Anschauung „noch die Materien zu irgend einem Objekte überhaupt (wodurch etwas Existierendes im Raume oder der Zeit vorgestellt wird), d. i. das Reale der Empfindung, als bloß subjektive Vorstellung, von der man sich nur bewußt werden kann, daß das Subjekt affiziert sei, und die man auf ein Objekt überhaupt bezieht, in sich“[5]. Einer Vorstellung kann also nur Realität zugeschrieben werden, wenn sie aus einer Wahrnehmung hervorgegangen ist; denn das Reale „bedeutet nichts als die Synthesis in einem empirischen Bewußtsein überhaupt“[6]. Sonach gilt: „Wenn eine Erkenntnis objektive Realität haben, d. i. sich auf einen Gegenstand beziehen und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muß der Gegenstand auf irgend eine Art gegeben werden können, auf Erfahrung — es sei wirkliche oder doch mögliche — sich beziehen“[7]. Es ist nicht angängig, „eine dem Begriffe der Realität korre-

[1] Kr., S. 146. [2] Kr., S. 164. [3] Kr., S. 130. [4] Kr., S. 146. [5] Kr., S. 163. [6] Kr., S. 169. [7] Kr., S. 154.

spondierende Anschauung anders woher als aus der Erfahrung“[1], etwa apriori aus sich selbst zu nehmen. Die Möglichkeit der Erfahrung ist somit letzten Endes „das, was allen unsern Erkenntnissen objektive Realität gibt“[2]. Darin liegt aber schon, daß mit der Möglichkeit eines Begriffes allein noch nicht die Wirklichkeit des gemeinten Inhalts bewiesen ist; denn es gilt wohl, daß die Definition das „Kriterium der Möglichkeiten eines Begriffes ist, nicht aber des Objekts desselben“[3], weil „in dem bloßen Begriffe eines Dinges gar kein Charakter seines Daseins angetroffen werden kann“[4]. Dasjenige, was mit einem Begriffe gemeint ist, hat nur dann Realität, wenn uns Belege dafür in der Erfahrung gegeben sind: „je mehr wahre Folgen aus einem gegebenen Begriffe, desto mehr Kennzeichen seiner objektiven Realität“[5]. Kann ich aber einem Objekte Realität zuschreiben, so wird wiederum dadurch doch nicht der Begriffsinhalt vermehrt. „Durch die Wirklichkeit eines Dinges setze ich freilich mehr als die Möglichkeit, aber nicht in dem Dinge; denn das kann niemals mehr in der Wirklichkeit enthalten, als was in dessen vollständiger Möglichkeit enthalten war; sondern da die Möglichkeit bloß eine Position des Dinges in Beziehung auf den Verstand (dessen empirischen Gebrauch) war, so ist die Wirklichkeit zugleich eine Verknüpfung desselben mit der Wahrnehmung“[6]. Es muß darum festgehalten werden, „Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst“[7]. Die Anwendung des Seinsbegriffes auf Vorstellungen im weiteren Sinne steht darum nur dort zurecht, wo die Mitwirkung jenes transzendentalen Faktors, der „das Subjekt affiziert“, durch die Wahrnehmung garantiert ist.

Wenn Kant auch in seiner Kategorientafel Realität und Dasein trennt, so geht doch schon aus den herangezogenen Zitaten hervor, daß eine scharfe Scheidung dieser Begriffe hier, wie in der ganzen Kritik nicht zu bemerken ist. An

[1] Kr., S. 549. [2] Kr., S. 154. [3] Kr., S. 102. [4] Kr., S. 207. [5] Kr., S. 102. [6] Kr., S. 216. [7] Kr., S. 472.

manchen Stellen — besonders dort, wo er den ontologischen Gottesbeweis widerlegt[1] — scheint es allerdings, als wollte er unter Realität bloß rein begriffliches Sein verstanden wissen, dagegen mit dem Ausdruck Dasein jenes Verhältnis eines Begriffsinhaltes zum gesamten Denkzustand treffen, wodurch mir gewiß ist, daß die Erkenntnis des diesem Begriffe entsprechenden Objekts auch a posteriori möglich ist, sodaß — kurz gesprochen — Realität nur den Inhalt des Begriffes, Dasein die Bewertung des Begriffes hinsichtlich der Erfahrung betreffen würde. Durchgeführt aber ist diese Scheidung nicht.

Gehören Realität und Dasein aber unter die Kategorien, dann haben sie nach streng kantischer Auffassung nur im Gebiete der Erscheinung Geltung und dürfen nicht auf das, was losgelöst vom Subjekt noch Existenz haben soll, angewendet werden; denn nur soweit als „Wahrnehmung und deren Anhang nach empirischen Gesetzen hinreicht, dahin reicht auch unsere Erkenntnis vom Dasein der Dinge“[2]. Kant überschreitet jedoch diese sich selbst gesteckten Grenzen, wenn er sagt: „Ich bin mir eben so sicher bewußt, daß es Dinge außer mir gebe, die sich auf meinen Sinn beziehen, als ich mir bewußt bin, daß ich selbst in der Zeit bestimmt existiere“[3]. Konsequent wäre es von ihm gewesen, wenn er sich jeder Äußerung über das Dasein von „Dingen an sich“, weil sie völlig unerkennbar sein sollen, enthalten hätte und nicht verlangt hätte, daß es eine Erkenntnis geben müsse, „darin keine Sinnlichkeit angetroffen wird und welche allein schlechthin objektive Realität hat, dadurch uns nämlich Gegenstände vorgestellt werden, wie sie sind, dahingegen im empirischen Gebrauche unseres Verstandes Dinge nur anerkannt werden, wie sie erscheinen“[4]. Er hat eben nicht immer den Standpunkt vertreten, den er mit folgenden Worten kennzeichnet: „Der Begriff eines Noumenon ist problematisch, d. i. die Vorstellung eines Dinges, von dem wir weder sagen können, daß es möglich, noch daß es unmöglich sei, indem wir gar keine Art der Anschauung als unsere sinnliche kennen und keine Art der

[1] Kr., S. 468ff. [2] Kr., S. 207. [3] Kr., S. 32 und Prol., S. 67. [4] Kr., S. 231.

Begriffe als die Kategorien, keine von beiden aber einem außersinnlichen Gegenstande angemessen ist“[1].

Herbart stimmt zunächst mit Kant überein in der Auffassung des Seins als der Position eines Dinges, durch die der gemeinte Gegenstand außerhalb des Denkens gestellt wird. Dieses Resultat ergab sich für ihn aus der Betrachtung des Gegebenen, das der naive Mensch ursprünglich für real hält, worin aber nach Herbarts Auffassung der skeptisch Denkende allerhand Widersprüche entdeckt, so daß er gezwungen wird, den Begriff des Seins zu revidieren. Denn „wenn ein Gegebenes nicht gedacht werden kann, so ist es deshalb nicht verurteilt, weggeworfen zu werden, sondern es muß im Denken anders gefaßt werden“[2]. Wie ist nun der Begriff des Seins zu bestimmen, damit er uns dienen könne, die Erfahrung widerspruchslos zu denken? — Nach Herbarts Urteil ist Kant auf halbem Wege stehen geblieben, wenn er das Sein nur vom Denken loslöst und ihm nur diesem gegenüber eine gewisse Selbständigkeit zubilligt. Daß die Dinge an sich, die das reine Sein bei Kant darstellen, ihrer Qualität nach unerkennbar sind, daran hält auch Herbart fest, aber nicht deswegen, weil dem menschlichen Geiste die Fähigkeit abgehe, durch intellektuelle Anschauung das Seiende zu begreifen, sondern weil das reine Sein, das an sich Sein, jede Beziehung auf etwas anderes, auch auf unser erkennendes Bewußtsein, seinem Begriffe nach ausschließe: „Sein ist absolute Position — Realität ist bloß eine Art des Setzens“[3]. Hiernach sollte man meinen, daß Herbart mit Kant in der Ansicht, daß die Dinge an sich vollständig unerkennbar seien, einerlei Sinnes sei, aber Herbart glaubt doch von Kant teilweise abweichen zu müssen: in der Unerkennbarkeit des Seienden stimmt er mit Kant überein, aber auf Grund der unleugbaren Tatsache der Empfindung folgert er, daß die Dinge trotzdem unzweifelhaft gegeben seien. Zum Belege seien folgende Stellen angeführt: „Unser Begriff aber vom Seienden besteht aus Bekanntem und Unbekanntem, dem Sein und der Qualität. Die Qualität wird dem Zweifel preisgegeben, das Gesetzte soll etwas anderes,

[1] Kr., S. 257. [2] W. W., VII, S. 37. [3] W. W., VIII, S. 65.

Unbekanntes sein. Hier bleibt bloß der Begriff dessen übrig, dessen Setzung nicht aufgehoben wird. Die bloße Anerkennung des Nicht-Aufzuhebenden ist der Begriff des Seins. — In der Empfindung ist die absolute Position vorhanden, ohne daß man es merkt. Im Denken muß sie erst erzeugt werden aus der Aufhebung des Gegenteils. Denn das Denken selbst, losgerissen von der Empfindung, setzt nur versuchsweise und mit Vorbehalt der Zurücknahme. Auf diesen Vorbehalt Verzicht leisten, heißt, etwas für seiend erklären. — Das einzige, ursprünglich absolut Gesetzte war das Empfundene. Nachdem nun einmal erkannt worden, daß dieses nicht real sein kann, bleibt von der absoluten Setzung nichts als die Form übrig, einen Inhalt kann sie nicht wieder erlangen, sie hat ihn auf immer verloren. Das ist der Sinn des bekannten Satzes: Die Dinge an sich kennen wir nicht. — Wir wissen gleichwohl, daß etwas und zwar vieles und verschiedenes da ist, und daß unter seinen Qualitäten, die wir nicht kennen, Verhältnisse stattfinden, welche, den Winken der Erfahrung gemäß gehörig zu bestimmen, die ganze Angelegenheit unseres theoretischen Wissens ausmacht“[1]. Soweit hier Herbart das Sein setzt, deckt sich seine Lehre mit der Kants, aber nicht, soweit er die „Verhältnisse“ der Dinge an sich oder des reinen Seins für erkennbar hält, was freilich der schwankenden Ausdrucksweise wegen nicht immer Herbarts Meinung zu sein scheint. Das Sein nach Herbart ist gleichsam die Wurzel, die zu suchen uns die Erfahrung, welche als ein System von Bestimmungsgleichungen mit jener Unbekannten anzusehen ist, aufgibt. Die richtige Bestimmung der Unbekannten und die sinngemäße Auswertung der Wurzel hinsichtlich der einzelnen Daten der Erfahrung liefert Verstehen der Erfahrung. „Was bildet sich ab in einem gegebenen Erfahrungskreis? Es ist das Zusammenkommen oder Getrenntwerden solcher Einheiten, die sich untereinander die Gruppen von Merkmalen bestimmen, vermöge deren sie uns erscheinen sollen. Wer etwas mehr in der Erfahrung sucht, wer mit dem Gewebe von Relationen, woraus sie besteht, nicht zufrieden ist, der kann sich vielleicht

[1] W. W., VIII, S. 53, 55, 59, 238.

eine Erfahrung oder ein höheres Wissen nach Wunsch phantasieren, allein dadurch wird seine Erkenntnis nicht wachsen.“ Es ist uns eben nicht mehr als jener objektive Schein gegeben, „der für alle Zuschauer gültig ist, aber keine Prädikate der Dinge selbst darbieten kann“[1]. Das Sein hat demnach kein Quale, aber in jedem Seienden ist ein Quale enthalten, wenn es sich uns auch nur im Scheine, niemals in seiner echten Wesenheit offenbart. Erst durch die Anwendung unserer Denkfunktion auf das Empfundene und die dabei aufgetauchten Widersprüche infolge des Vergleiches mit dem, was rein, ohne korrespondierende Wahrnehmung, gedacht werden kann, entstand das Sein. Mit der Entwicklung des Denkens — in ontogenetischer, wie in phylogenetischer Hinsicht — mußte aber der Begriff des Seins, weil er als Funktion des Denkens auftritt, Änderungen erleiden. „Schon der gemeine Verstand ist darüber hinaus, die wahrhaft erste, unmittelbare Position des Empfundenen so stehen zu lassen, wie sie ursprünglich war. Die Dinge, welche er für real hält, sind Komplexionen von Merkmalen, und diese Form der Erfahrung, noch vor aller Skepsis, hat schon das Empfundene in Adjektiva verwandelt, welche den Dingen zwar beigelegt werden, aber nicht die Dinge selbst sind. Die wahrhaft erste Position lag in den Adjektiven, aber sie hat sich herausgezogen, um die Substantiva zu denselben zu bilden. Von diesem ersten Schritt, vermöge dessen die Bestimmung dessen, was man setzt, verändert wird, obgleich die Setzung selbst beibehalten wird, ist die fernere Wanderung des Begriffs vom Sein, welche in den Systemen verschiedene Wege nimmt, nur die Fortsetzung“[2]. Wie die Geschichte der Philosophie zeigt, gelangte das Sein von den Sachen in die Elemente der Alten, von diesen in die Elemente der Chemiker, von diesen in das schöpferische Ich des Idealisten, welches dem Nicht-Ich Realität gibt. Aber auch der Idealist wird widerlegt; denn in dem Ich, das nach dessen Weltanschauung Objekt und Subjekt zugleich ist, findet der Metaphysiker Herbart eine Menge von Widersprüchen, welche keinen anderen Ausweg zulassen, als „daß wir, um uns selbst

[1] W. W., VIII, S. 239. [2] W. W., VIII, S. 236.

samt unseren Vorstellungen von der Welt denken zu können und um hierbei nicht in eine bodenlose Tiefe des Unsinns zu geraten, ein mannigfaltiges Reales in allerlei Verhältnissen und Lagen voraussetzen müssen“[1]. Die weitere metaphysische Betrachtung dieses Realen zeitigt bei ihm schließlich folgendes Resultat: „Einfache Wesen, ursprünglich ohne alle Mehrheit von Bestimmungen, treten hervor, auf das Zusammen solcher Wesen wird jedes Merkmal eines sinnlichen Dinges zurückgeführt. So wandert der Begriff des Seins“[2]. Es ist also das Sein nach Herbart: absolute Position, vorgebildet in der Empfindung, kritisch beleuchtet und metaphysisch gefaßt durch das Denken, bestimmt, den Schein, „der sich nicht ableugnen läßt“[3], zu erklären. Der Realist Herbart ist demnach zugleich absoluter Rationalist, wie auch deutlich aus folgenden Worten Herbarts hervorgeht: „Es muß ein für allemal bemerkt werden, daß die Gültigkeit und reale Bedeutung dessen, was wir über das Seiende in einem notwendigen Denken festsetzen, gar nicht kann bezweifelt werden, weil der Zweifel nichts anderes ist, als ein Versuch, sich dem notwendigen Denken zu entziehen. Wir sind in unseren Begriffen völlig eingeschlossen, und gerade darum, weil wir es sind, entscheiden Begriffe über die reale Natur der Dinge“[4].

Um den Begriff des Seins als absoluter Position noch mehr zu klären, abzugrenzen, vergleicht ihn Herbart mit dem des Daseins und Gegebenseins. „Wenn etwas da oder dort ist, so liegt es in einer Reihe mit manchem anderen, was auch da ist. Gesetzt, diese Reihe sei gänzlich aufgehoben, so verschwindet das Dasein. Der Begriff des reinen Seins aber enthält nichts von einer Reihe.“[5] Es ist uns außerdem manches gegeben, was nicht ist, was nur in unserer Vorstellung, in unserem Denken vorhanden ist. Es ist darum die Frage berechtigt: ob denn die Dinge nicht Schatten, Träume, Täuschungen seien. „Wird die Frage verneint, so entsteht nun aus doppelter Verneinung eine Bejahung, und diese erst gibt den Begriff des Seins.“[6] Dasein und Gegeben-

[1] W. W., VI, S. 55. [2] W. W., VI, S. 199, 200. [3] W. W., VIII, S. 53. [4] W. W., IV, S. 183. [5] W. W., VIII, S. 51. [6] W. W., VIII, S. 56.

sein sind demnach bei Herbart nur relative Positionen. Ob sein Begriff vom Sein aber überhaupt haltbar, ob er insbesondere für die Erklärung der gegebenen Wirklichkeit brauchbar ist, davon wird später geredet werden.

Ausführliche Betrachtungen widmet Herbart auch den Kategorien der Relation, wobei er gelegentlich sehr scharf gegen die kantische Auffassung polemisiert. Man ist verwundert über den „Kantianer", der an seinem Meister zu tadeln weiß, daß dieser „bei Gelegenheit der Substanz ganze Massen von Fehlern begangen"[1] und in der Lehre von der Kausalität und von der „vorgeblichen Wechselwirkung aller Substanzen im Raume auf die Kehrseite der sogenannten kritischen Philosophie den allerdunkelsten Flecken" gezeichnet habe[2].

Kants Gedanken über die Substanz finden sich konzentriert in der ersten Analogie der Erfahrung. Hier sieht er in der Substanz das beharrliche Substrat, das den Erscheinungen, die Erzeugnisse unserer Sinnlichkeit und unseres Verstandes sind und mithin ein Zeitverhältnis implizite enthalten, zugrunde liegt und an dem allein es uns möglich ist, eine Zeitbestimmung überhaupt vorzunehmen, da „die Zeit für sich nicht wahrgenommen werden kann"[3]. Für ihn ist die Substanz „das Substrat alles Realen, d. i. zur Existenz der Dinge Gehörigen, an welcher alles, was zum Dasein gehört, nur als Bestimmung kann gedacht werden"[3].

Herbart verwirft diese Bestimmung des Substanzbegriffes einmal, weil sie eine ursprüngliche Verstandeshandlung, die das Mannigfaltige einer Anschauung zur Einheit des Objekts verbinde, voraussetzt, also auf eine apriorische Grundlage zurückweist, dann aber vor allem, weil sie ganz unnötig die Zeit zu Hilfe rufe, nur „um der verkehrterweise der Erfahrung vorausgesetzten Kategorie der Substanz hintennach Anwendbarkeit auf Erfahrungsgegenstände zu geben"[4]. Im Gegensatz dazu sucht er die Entstehung des Substanzbegriffes

[1] W. W., VI, S. 194. [2] W. W., VI, S. 208. [3] Kr., S. 175. [4] W. W., VI, S. 194.

psychologisch[1] zu erklären und die Substanz als das Prinzip der realen Einheit, das den verknüpften Merkmalen eines Dinges innewohnt, völlig unabhängig von Zeitbestimmungen darzulegen. Er fragt: Wie kommen wir dazu, den Substanzbegriff zu bilden? Ihm erscheint dessen Entstehung als eine psychologische Notwendigkeit, die ihren Grund darin hat, daß wir unsere Umgebung, um uns darin zurecht zu finden, in Dinge zerlegen und diese Dinge wieder in ihre Merkmale. Wem schreiben wir aber diese Merkmale zu? „Das Subjekt ist immer die ganze Komplexion eben dieser Merkmale, inwiefern der psychische Mechanismus dieselbe in einem einzigen ungeteilten Aktus vorstellt. Dabei ist gar keine Schwierigkeit, solange nicht alle Urteile beisammen sind, durch welche einem und demselben Ding alle seine Merkmale zugeschrieben werden“[2].

Anders liegen die Verhältnisse, wenn uns zum Bewußtsein kommt, daß die Urteile die Komplexion vollständig aufgelöst haben, daß das vorausgesetzte Subjekt der vielen Merkmale mit der Analyse verschwindet. Streng genommen darf man nach Herbarts Ansicht jetzt erst von einer Substanz sprechen, „nachdem man dahinter gekommen ist, daß das Ding (dessen Einheit ein psychologisches Phänomen war) sich in mehrere Merkmale hat gänzlich auflösen lassen, deren bisher blindlings vorausgesetzte Einheit man doch keineswegs besitzt, sondern jetzt aufzusuchen hat und zwar in einem übersinnlichen Gebiete, weil die Sinne von der realen Einheit keine Kunde geben“[3]. Es tritt nämlich nunmehr die Forderung nach einem Träger aller dieser Eigenschaften auf, nach der Substanz als einem „unbekannten Etwas, dessen Voraussetzung darum so notwendig ist, da es nicht bloß dasjenige Subjekt sein soll, welches nie Prädikat wird (während wirklich die Urteile ihre Subjekte in lauter Prädikate verwandelt haben), sondern auch das Beharrliche, welches in allem Wechsel sich

[1] Vgl. W. W., IX, S. 217: „Wie entsteht der Begriff der Substanz? Das ist eine kritische Frage, die sich Kant hätte sorgfältiger überlegen müssen, als von ihm geschehen ist.“

[2] W. W., IV, S. 400. Vgl. auch W. W., IX, S. 280. [3] W. W., VI, S. 197.

selbst gleich bleibt (während in der Tat die Komplexion, die für das Ding in der Sinnenwelt gilt, nicht bloß simultane, sondern auch sukzessive Merkmale hat und folglich keineswegs sich gleich ist)“ [1]. So ist die Substanz „das vermißte Subjekt nun, welches in unserer Erkenntnis fehlt, in der Natur aber nicht fehlen kann“ [2]. Aber diese Forderung vom Denken gestellt, ist noch kein Beweis für das Dasein des gemeinten Inhalts; auch trotzdem noch nicht, daß dieser Begriff objektive Gültigkeit beansprucht, weil er sich auf das Gegebene bezieht, in dessen Auffassung er notwendig entstehen mußte, solange ein Bedürfnis vorhanden war, derselben Komplexion Realität, nämlich ein gemeinschaftliches Sein für alle verknüpften Merkmale beizulegen. Eine genaue Betrachtung zeigt vielmehr unserem Philosophen, daß in dem Begriffe von einem gemeinschaftlichen Sein verknüpfter Merkmale metaphysische Widersprüche stecken, indem ein Vieles zugleich eins sein soll, was natürlich nach seiner Anschauung niemals wahr sein kann. Sollen aber die Substanzen reale Verhältnisse darstellen, dann müsse der Substanzbegriff entsprechend umgebildet werden, was denn Herbart auch unternommen hat. Das Resultat davon gibt er in folgenden Worten: „Meine Substanzen sind einfach wie das eleatische Eins, aber in der Mehrzahl vorhanden und als im (intelligiblen) Raume befindlich zu denken wie die Leibnizschen Monaden; sie sind diesen Monaden ungleich, indem sie nicht ursprünglich leben und wahrnehmen, aber ihnen ähnlich, indem alle ihre wahre Tätigkeit innerlich vorgeht und nur mit geistiger Tätigkeit eine Analogie verstatten“ [3]. Aus der Einfachheit der Substanz folgert er, daß diese uns nie im Gegebenen entgegentritt, daß sie uns ihrer Qualität nach völlig unbekannt ist und bleiben muß. Von Veränderungen der Substanz zu reden, habe darum keinen Sinn, und „der bekannte Satz: In allem Wechsel beharre die Substanz — gibt eine ganz leere Vorstellung von der Substanz, als ob das bloße Sein, ohne Qualität, einen haltbaren Begriff darböte. Wir

[1] W. W., IV, S. 400. [2] W. W., IX, S. 218; vgl. auch W. W., IX, S. 280 und IX, S. 252. [3] W. W., VI, S. 198.

sind auf einen bloßen Wechsel in den Erscheinungen beschränkt“[1]. Die wechselnden Erscheinungen seien nicht als ein Wechsel in der Substanz, sondern als ein Wechsel in der Gemeinschaft der Substanzen zu deuten, die in ihrem Zusammen für uns zu Erscheinungen würden. Jede neue Kombination von Substanzen gebe neue Erscheinungen, aber auch umgekehrt sei jede neue Erscheinung nur möglich durch eine veränderte Kombination von realen Wesen, sodaß jedes Merkmal auf mindestens eine zugrunde liegende Substanz hindeute. Wie die Verhältnisse in jedem einzelnen Falle zu denken sind, das hat Herbart mit Hilfe seiner Lehre von den „zufälligen Ansichten“ klar zu legen versucht. Es sei ein Irrtum Kants, wenn er behauptet, „die reine Vernunft fordere, daß wir zu jedem Prädikate eines Dinges sein ihm zugehöriges Subjekt, zu diesem aber, welches notwendigerweise wiederum nur Prädikat ist, fernerhin sein Subjekt und so forthin ins Unendliche (oder so weit wir reichen) suchen sollen“[2]; denn erstens verdiene ein Subjekt, solange es noch für ein sinnliches Ding gehalten werde, gar nicht den Namen einer Substanz, „die ihrer Natur nach übersinnlich ist“[3], und zweitens sei es ein Widersinn, nachdem man im Besitze des wahren Begriffs der Substanz ist, diese wieder den Prädikaten zu koordinieren. Desgleichen sei es nicht richtig; die „Substanz als ein Gedankending außer und neben den Akzidenzien zu setzen, als ob der Verstand etwa aus eigenen Mitteln sie hinzufügen dürfte zur Erscheinung (die bekannte Weise der Kantianer)“[4], weil dadurch der Begriff der Substanz in einem andern Sinne als ursprünglich gebraucht würde, wo er doch nur „die Setzung der erfahrungsmäßig gegebenen Akzidenzien repräsentieren und aus ihnen zusammenfließen sollte“.

Daß Herbart in Hinsicht auf den Begriff der Substanz mit Kant nicht unter einen Hut kommen kann, hat seinen Hauptgrund darin, daß bei Kant die Substanz eben nur ein Verstandesbegriff ist, der auf Erscheinungen anzuwenden ist, und als solcher gar wohl begrifflich von den Akzidenzien

[1] W. W„ VIII, S. 92. [2] Prol., S. 117. [3] W. W., VI, § 142. [4] W. W., VIII, S. 89.

getrennt werden kann, bei Herbart aber die Substanzen etwas Reales darstellen sollen, was ebenso genau wie jedes Prädikat zu definieren wäre. Es ist darum nicht verwunderlich, daß die beiden Denker sich in ihren Ansichten, weil der eine mit dem Worte Substanz dieses, der andere aber jenes Etwas zu treffen sucht[1], nicht decken. Herbarts Bemühen, die Zeit bei der Bestimmung des Substanzbegriffs, überhaupt bei Relationsbegriffen auszuschalten, darf man als ein mißglücktes Unternehmen betrachten. Denn jedes Vergleichen, das dem Auffinden einer Relation vorausgehen muß, fordert psychologisch eine Dauer, zeigt die Dinge in zwei zeitlich verschiedenen Momenten; mein Urteil über sie bezieht sich insofern stets auf zwei verschiedene Dinge der Zeit nach. Zudem kann ich die Substanz nicht ohne ihr Korrelat, die Akzidenzien, denken, die nur im Wechsel als solche sich offenbaren und der Substanz sich entgegensetzen, also die Zeit unbedingt fordern. Auch die übrigen Angriffe auf Kants Substanzbegriff sind nur von seinem ontologischen Standpunkte aus zu verstehen und haltbar.

Über Kants Theorie der Kausalität bricht Herbart ebenfalls den Stab. Er erklärt: „Kants Behandlung der Begriffe von Substanz und Ursache verrät ein Zeitalter, worin man die Metaphysik kurz abzutun gedachte“[2]. Wie in der Lehre von der Substanz, so ereifert er sich auch hier am meisten über die seiner Meinung nach unnötig zur Erklärung herangezogenen Zeitbestimmungen. Kants „Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität: Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung“[3] enthält nach der Herbartschen Terminologie nicht den wahren Kausalbegriff. Herbart lehrt: „Im Kausalbegriff liegt gar keine Zeitbestimmung[4], er ist völlig zeitlos und also zu dem Zwecke, etwas in der Zeit festzubinden, (was noch überdies schon von selbst darin feststand) nicht einmal zu gebrauchen“[5]. Dieser Fehler habe sich nur deshalb eingeschlichen, weil Kant die Zeitbestimmung in die Kausalität verlegte, um auf diese Weise „die Sukzession der Weltbegebenheiten zu erklären“;

[1] Siehe dazu S. 43. [2] W. W., IX, S. 282. [3] Kr., S. 180. [4] W. W., VIII, S. 96. [5] W. W., VI, S. 215.

er schränkte dadurch den Kausalbegriff lediglich auf Erscheinungen ein, obgleich er, „unentbehrlich für das wirkliche und insbesondere für das geistige Tun bleibt“[1]. Auch aus der Vergleichung der verschiedenen Arten von Kausalitäten, der die Zeit sehr eingehend würdigenden Kausalität des Historikers und der „zeitlosen“ des Physikers, sowie der verschiedenen Kausalität, die sich in der Wirkungsweise des Arsen, einer Predigt, der eingebildeten Wirkung von Zaubersprüchen usw. zu erkennen gibt, folge, daß die Verschiedenheit dieser Kausalitäten nicht durch zeitliche Verhältnisse hinreichend charakterisiert werden könne und daß „in dem Kausalbegriff noch ein anderes Bestimmbares liegen müsse, in welches sich die Unterscheidung einfügt und welches ihr fundamentum divisionis ausmacht“[2]. Belastend komme noch hinzu, daß sich Widersprüche ergeben würden, wenn man der Ursache eine zeitliche Priorität vor der Wirkung zuschreibe. „Beide müssen ihrem ursprünglichen Begriffe nach absolut gleichzeitig sein. Eine Ursache, die noch nicht wirkt, ist noch nicht Ursache“[3]. Kants Festhalten an seiner Definition der Kausalität glaubt Herbart aus dessen Abneigung gegen alle Metaphysik erklären zu müssen. „Die Meinung, eine eigentliche wahrhaft metaphysische Untersuchung über den echten Sinn und Grund des Kausalbegriffs ganz beseitigt und an deren Stelle eine für sich allein zureichende Nachfrage darüber angestellt zu haben, wie wir in der Mitte unserer Erfahrung und Physik dazu kommen, den genannten Begriff anzuwenden“[4], habe ihn verblendet, sodaß er sich mit der „psychologischen“ Untersuchung begnügt habe, die aber keineswegs die metaphysische Untersuchung überflüssig mache; die metaphysische sei die notwendige Ergänzung der psychologischen. Herbart hat darum nach beiden Richtungen hin den Kausalbegriff untersucht.

Die psychologische Erklärung der Kausalität als eines Ergebnisses der Gewohnheit, wie sie Hume gibt, kann Herbart nicht gelten lassen. Wenn auch die Kantische Auffassung

[1] W. W., VIII, S. 194. [2] W. W., VI, S. 217. [3] W. W., VI, S. 213. [4] W.W., VI, S. 208.

ihn „mehr befriedigt", so muß er doch auch diese verwerfen, weil dabei eine ursprüngliche Denkform angenommen wird, die jedoch als bloße Regel der Zeitfolge den Kausalbegriff nicht erschöpfend erkläre. Wohl habe die Reihenfolge der Empfindungen beim Kausalproblem ein berechtigtes Wort mitzusprechen, aber sie gibt nicht das allgemeine Gesetz, sondern sie liefert dem Kausalbegriff vielmehr die näheren Bestimmungen, „ohne die er nicht zur Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung gelangen kann"[1]. Hier ist der Ort, Herbart zu fragen: Für welches Gebiet hat der Kausalbegriff dann noch Bedeutung, wenn man seine Anwendbarkeit auf Erfahrungsgegenstände eliminiert? Offenbar liegt doch jenseits der Erfahrung die Sphäre des Problematischen, und wenn Herbart ihrethalben den Kausalbegriff so faßt, daß die Bestimmungen fehlen, „ohne die er nicht zur Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung gelangen kann", dann besteht hier eine Verkennung der Werte. Der Kausalbegriff wird in diesem Falle derart allgemein, daß er nicht mehr für sich allein der Erfahrung dienen kann, daß erst nähere Bestimmungen, eben jene zeitlichen hinzutreten müssen, ehe er das leistet, was er allein leisten sollte. Nach Herbart ist der Kausalbegriff, wie jeder andere Begriff, ein Erzeugnis des Denkens; den Anstoß zur Bildung desselben gibt die Erfahrung, die uns die Veränderung von Dingen zeigt, und nur insofern sei der Kausalbegriff empirischen Ursprungs[2]. Denn „am unmittelbarsten drängt sich die Undenkbarkeit des Zufalls auf. Ein Ding, welches im nächsten Augenblick nicht mehr dasselbe ist, was es im vorigen war, fällt selbst dem gemeinen Verstande als etwas Widersprechendes auf[3]." Da aber die Veränderung nicht weggeleugnet werden kann, weil sie als gegeben auftritt, so erwachse für das Denken die Aufgabe, den Begriff der Veränderung und den davon abhängigen, den der Kausalität, in dem die Veränderung als eine Wirkung der „stets begleitenden oder stets vorhergehenden Umstände"[4] betrachtet wird, so zu fassen, daß das Widersprechende verschwindet.

[1] W. W., VI, S. 216. [2] Vgl. W. W., VII, § 142 und IX, § 245. [3] W. W., IV, S. 176. [4] W. W., IV, S. 158 und VI, S. 206.

Das gemeine Denken begnügt sich, „die Schuld der Veränderung auf etwas anderes und Fremdes zu laden, welches als Ursache müsse herbeigekommen sein, um das Neue zu stiften, was in dem Alten von selbst nicht hat werden können. So entspringt der Kausalbegriff; er wird erzeugt in einem notwendigen Denken, dessen Notwendigkeit nicht innerlich im Gemüte ihren Sitz hat, sondern in dem Gegebenen so vielmal entsteht, als vielmal die widersprechende Form, Veränderung genannt, in der Sinnenwelt vorkommt“[1]. Die darin enthaltene Annahme einer causa transiens sei aber vor dem geschärften Denken nicht haltbar, da noch niemand gesehen hat, daß irgend ein Ding aus sich herausgehe und in ein anderes eingreife; wir haben immer nur das post hoc, aber niemals das propter hoc beobachtet, aber nicht etwa, weil uns infolge unserer unzulänglichen menschlichen Organisation die Fähigkeit mangle, sondern „weil die causa transiens in der Art, wie man sie sich dachte und nach ihr fragte, gar nicht existiert, auch niemals existieren kann, sondern ein bloßes Hirngespinst ist“[2]. Es fordere deshalb die psychologische Untersuchung des Kausalbegriffs eine ergänzende metaphysische, die dem Grundsatze huldigt, daß „alle Erkenntnis bestimmter Ursachen von bestimmten Wirkungen ihre Grundlage im Gegebenen“[3] habe, aber metaphysische Unterbauungen derart vornehmen muß, daß das Gegebene widerspruchslos als logische Folge daraus abgeleitet werden kann, die unbedingt das kausale „Band der Erscheinungen für ein gegebenes gelten läßt, wenn schon wir nicht begreifen, wie es könne gegeben sein“[3]. Herbart meint nun die richtige Deutung der Verhältnisse gefunden zu haben, indem er allen kausalen Zusammenhang auf das wechselnde „Zusammen“ und „Nicht-Zusammen“ seiner Realen zurückführt, das „weder räumlich noch zeitlich“ zu denken sei, wobei er außerdem die sehr unkritische Voraussetzung macht, daß der Aufhebung der entgegengesetzten Bestimmungen in den „zufälligen Ansichten“ durch das Denken eine entsprechende reale Aufhebung im Gegebenen korrespondiert. Kausalität und Substantialität werden somit auf

[1] W. W., S. 176. [2] W. W., VIII, S. 17. [3] W. W., IV, S. 157.

dieselbe metaphysische Annahme gegründet, ja noch mehr; es soll gelten: „Keine Substantialität ohne Kausalität“[1]; denn jedes sinnliche Merkmal fordere eine Ursache und damit, daß „in dem Zusammen der realen Wesen etwas geschehen müsse, wodurch, wenn nicht unmittelbar, so doch mittelbar dasjenige Mannigfaltige entsteht, welches sich unsern Augen als ein Vieles der Eigenschaften des Dinges darstellt“[2]. Damit hat Herbart eine Formel gefunden, die ermöglicht auf ein und dieselbe Weise „den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung und den zwischen Akzidenz und Substanz zu erklären“[3]. Zusammengefaßt findet sich seine Ansicht über den wahren Kausalbegriff in folgenden Worten, aus denen die Spitze gegen Kant deutlich herauszufühlen ist: „Die Ursachen sind weder transient, noch immanent, weder transzendentale Freiheiten, noch Regel der Zeitfolge; sie liegen ebensowenig in besonderen Vermögen als in Tendenzen oder Kräften; man kann auch ebensowenig anstatt ihrer ein absolutes Werden, ein Schicksal substituieren.

Die Ursachen sind nicht transient; denn die Wesen A und B, welche sich gegeneinander selbst erhalten, geben und nehmen einander nichts; jedes bleibt, was es ist. Die Ursachen sind nicht immanent; denn jedes ist die Ursache der Selbsterhaltung des andern. Die Ursachen sind keine transzendentalen Freiheiten; denn die Selbsterhaltung erfolgt unausbleiblich aus dem Gegensatz der Qualitäten, wenn die Wesen zusammen sind; sie können aber auch nicht zusammen sein; denn ursprünglich ist jedes selbständig und ohne Beziehung auf das andere. Die Ursachen sind keine Regeln der Zeitfolge; denn gesetzt, die Wesen seien zusammen: so ist hiermit ohne den mindesten Zeitverlauf auch Störung und Selbsterhaltung gesetzt. Die Ursachen liegen nicht in besonderen Vermögen; denn die Kausalität entspringt unmittelbar aus dem Gegensatz, welcher, wie schon gesagt, zwischen den Wesen, aber in keinem einzeln genommen liegt, und dadurch wird die Kausalität unter Voraussetzung des Zusammen sogleich notwendig und nicht bloß möglich. Die Ursachen liegen nicht in Ten-

[1] W. W., VIII, S. 83. [2] W. W., VIII, S. 88. [3] W. W., V, S. 269.

denzen oder Trieben; denn keine Qualität eines realen Wesens ist mangelhaft, bedürftig und in irgend einem Übergange begriffen. — Die Ursachen liegen nicht in besonderen Kräften, sondern die Wesen, ganz und ungeteilt, wie sie sind, werden Kräfte oder sind insofern Kräfte, inwiefern sie mit andern von entgegengesetzten Qualitäten zusammen sind. Es gibt nicht anstatt der Ursachen ein absolutes Werden; denn an sich ist jedes Wesen bloß sich selbst gleich, und die doppelte Negation in der Selbsterhaltung bekommt nicht eher eine Bedeutung, als bis die einfache Negation des Gegensatzes zweier Wesen vorausgesetzt wird. — Es gibt kein Schicksal. Sollte es ein solches geben, so müßte man es in dem zufälligen (!!) Umstande suchen, daß die Wesen zusammen sind. Aber dieses Zusammen ist nichts Reales. Es ist eine formale Bestimmung der Zweiheit, die in keinem einzeln liegt“[1].

Neben Substanz und Kausalität rechnet Kant noch die Wechselwirkung zu den Kategorien der Relation. Herbart kann diese Koordination nicht gutheißen und glaubt, Kant habe die Wechselwirkung nur deshalb in sein System eingefügt, um die Symmetrie nicht zu verletzen und um dem Zugleichsein das gleiche Recht angedeihen zu lassen wie der Zeitfolge. Daß Herbart darin nur „Liebhabereien findet, deren Periode vorüber“ sei, ist schon an anderer Stelle betont worden. Er betrachtet vielmehr die Wechselwirkung als eine Unterart der Kausalität und widmet ihr darum keine besondere Untersuchung. Mit voller Schärfe bekämpft er aber trotzdem die gegnerische Auffassung von der „Wechselwirkung aller Substanzen im Raume“, von der er sagt, daß sie seine „Zeit in den Spinozismus zurückgestürzt“[2] habe. Daß Kant seine Betrachtungen über die Zeitfolge „mit Recht nicht an Substanzen, nicht an Dinge, sondern an Zustände, an veränderliche Merkmale der Dinge geknüpft“ habe, aber das Zugleichsein auf Substanzen selbst bezieht, gibt Herbart zu denken. Er fragt darum: „Läßt sich etwa der bloße Zustand der Dinge gar nicht zugleich auffassen?“ und meint, daß dies wohl Kants Ansicht gewesen sei, zeigt aber an Beispielen (an der Tätigkeit des

[1] W. W., VIII, S. 106. [2] W. W., VI, S. 217.

Astronomen, des Musikdirektors)[1], daß das Auffassen des Zugleichseins von Zuständen wohl stattfindet, wenn auch eine wechselseitige Beziehung derselben aufeinander gleichzeitig nicht möglich ist. Nur weil die Zustände eine Umkehrung in der Zeitfolge, eine gegenseitig verweilende Betrachtung nicht zulassen, die Dinge aber, deren Beharren Kant voraussetzte, es gestatten, so sei Kant „um dieser Bequemlichkeit willen" und weil ihm die Erklärung der Zeit mit Hilfe der Theorie der Vorstellungsreihen fehlte, auf jenen Gedanken von der Wechselwirkung aller Substanzen im Raume verfallen, um damit die Wahrnehmung des Zugleichseins als möglich zu erklären. Ein ganz ähnliches „Erschleichen, Verwechseln, ernstliches Benutzen eines durch bloße Übereilung herbeigekommenen Gedankens" habe er sich außerdem zu schulden kommen lassen, als er darzulegen suchte, daß die wechselseitige Folge von Wahrnehmungen im Objekt begründet sei, weshalb er jenen Verstandesbegriff Gemeinschaft oder Wechselwirkung forderte; denn dadurch daß ich Wahrnehmungen an verschiedenen Gegenständen abwechselnd an diesem oder jenem vornehmen kann, folgt noch keineswegs, daß die verschiedenen Gegenstände untereinander in Wechselwirkung stehen, selbst wenn sie auch auf mich im Akte der Wahrnehmung als wirkend angesehen werden (Affektion der Sinnlichkeit durch die Dinge). Das Zugleichsein der Substanzen im Raume als Funktion ihrer Wechselwirkung zu betrachten, führt zu Fragen, die die Unrichtigkeit des vorausgesetzten Satzes noch verdeutlichen. Man müßte doch fragen können: Wie ist diese Beziehung mathematisch zu denken? Welche Intensität der Wechselwirkung unter den Substanzen ist die kleinste, um das Zugleichsein als objektive Bestimmung der Dinge wahrzunehmen? Wächst die Wahrnehmung des Zugleichseins proportional der Wechselwirkung, linear, quadratisch oder wie sonst? „Lauter Fragen, deren Veranlassung man nur bedauern kann"[2]. Herbart verurteilt also Kants Anschauung über die Wechselwirkung aller Substanzen im Raume, wie sie in der dritten Analogie der Erfahrung dargestellt ist, von Grund

[1] W. W., VI, S. 217. [2] W. W., VI, S. 221.

aus — und zwar mit Recht; denn Kant hat in seinen Darlegungen über die Wechselwirkung[1] das Prädikat „wechselseitig“ auf zwei verschiedene Subjekte bezogen, was er jedoch nicht gemerkt hat, was aber seinen Beweis hinfällig macht.

Die vorangehenden Ausführungen zeigen, daß Herbarts Bestimmung des Substanz- und Kausalbegriffs ganz nach seinem Begriff vom Sein orientiert ist. Viele seiner Einwendungen gegen Kants Erkenntniskritik fallen deshalb, wenn sein Seinsbegriff angezweifelt oder gar als unrichtig nachgewiesen werden könnte. Es fragt sich darum: Ist Herbarts Seinsbegriff unter allen Umständen haltbar?[2] Wenn Herbart das Sein als absolute Position definiert, so mischt er das Setzen des Seins, was eine Tat des Verstandes ist, mit in den Begriff des Seins ein; aber das Sein sollte doch eben als absolute Position mit gar nichts anderem etwas zu tun haben, auch nichts mit unserem Denken. Jedes Setzen aber weist zurück auf den Setzenden, zeigt die Abhängigkeit vom Denken. Die absolute Position ist eine contradictio in adjecto. Es hat in der Tat bei Herbart das Sein an sich nicht das geringste mit unserer Position zu schaffen; es besteht weiter, ob ich es setzen will oder nicht. Daß das Denken darum irgendwelchen Einfluß auf die Art und Weise oder Beschaffenheit des Seins ausüben, daß es eine Norm für das Sein aufstellen könne, muß deshalb füglich bezweifelt werden. Die Welt des Seins ist eine andere als die des Denkens. Das Denken darf nicht das Gegebene, weil es seinen logischen Anforderungen widerstreitet, als unmöglich, als unwirklich hinstellen. Wenn das Denken in den „durch die Erfahrung uns aufgedrungenen Begriffen“ Widersprüche zu entdecken vermeint, so trägt es selbst die Schuld daran, weil es die in der Anschauung unmittelbar gegebenen Begriffe unter dem Gesichtspunkte eines Seinsbegriffs, der nur vom Denken konstruiert und dessen objektive Gültigkeit nicht einzusehen ist, betrachtet hat. Die Widersprüche schwinden, wenn man den falschen Maßstab

[1] Kr., S. 197.

[2] Vgl. Überweg-Heinze, a. a. O., IV, S. 124 f.; Lipps, a. a. O., S. 16 f.

ausschaltet[1]. Dasselbe gilt mutatis mutandis von dem Widerspruche, den Herbart in der eine Vielheit enthaltenen Einheit erblickt. Wohl kann und darf der Verstand über Objekte, die ihm durch die Sinne gegeben sind, urteilen, ob sie seinen gedachten Gegenständen entsprechen oder nicht. Findet er aber Unterschiede, so kann er zwar die gegebenen Objekte verwerfen, aber damit ist nur gesagt, daß diese für ihn, d. i. in logischer Hinsicht Ungereimtheiten enthalten, nicht aber, daß diese in der uns durch die Sinne gegebenen Weise deshalb nicht in der Wirklichkeit vorhanden sein könnten. „Wenn uns Erscheinung gegeben ist, so sind wir noch ganz frei, wie wir die Sache daraus beurteilen wollen. Jene, nämlich Erscheinung, beruhte auf den Sinnen, diese, Beurteilung, aber auf dem Verstande, und es fragt sich nur, ob in der Bestimmung des Gegenstandes Wahrheit sei oder nicht“[2]. Umgekehrt kann das Denken nicht beweisen, daß seinen logischen Konstruktionen, selbst wenn sie unmittelbar auf das Gegebene zurückgehen, Wirklichkeit zukomme. Ob darum die Realen Herbarts, die nichts Anschauliches enthalten, die nur vom Denken mit Hilfe des logischen Prinzips der Identität erschaffen sind, vorhanden sind, ist sehr fraglich. Das Denken muß das Gegebene, wenn auch nicht kritiklos, anerkennen, andernfalls verfällt es dem Solipsismus oder Dogmatismus. Was Kant so oft und mit Recht betont, daß nämlich „Begriffe ohne Anschauungen leer“ sind[3], daß das principium identitatis et contradictionis nur einen formal logischen Wert besitzt, daß es aber über die Realität von Dingen, die ja außerhalb des Bereichs seiner Gültigkeit liegen, nichts bestimmen kann — das hat Herbart außer acht gelassen. Trendelenburg und Laas bezeichnen es als einen Trugschluß, daß Herbart, von der indirekt subjektiven Difinition des Seienden als eines durch die Empfindung Verbürgten, nicht Aufzuhebenden ausgehend, zu einer Bestimmung über dessen objektive Beschaffenheit zu gelangen glaubte[4].

[1] Vgl. Liebmann, Kant und die Epigonen, S. 125; Zur Analysis der Wirklichkeit, S. 227. [2] Prol., S. 69. [3] Kr., S. 77, 84, 94, 702; Prol., S. 44 u. 48. [4] Trendelenburg, Logische Untersuchungen, I, S. 177 f.; Laas, III, S. 427 f.

Die Fehler des Seinsbegriffs haben Herbarts Substanzen geerbt, die nichts als „hypostasierte Abstraktionen“[1] sind, für deren von unserm Denken und Vorstellen unabhängige Existenz natürlich keine Gewähr gegeben ist. Selbst wenn es möglich wäre, ganz allein mit ihrer Hilfe die gesamte Erfahrungswelt zu erklären, so könnte Herbarts Substanzlehre immerhin nur als Hypothese gelten, etwa soviel wie die Ätherheorie in unsrer heutigen Physik; aber ebensowenig wie die Existenz des Weltäthers feststeht, mindestens ebensosehr ist das Dasein der Herbartschen Substanzen zu bezweifeln.

Noch größere Bedenken erregt die Erklärung der Kausalität aus der Substanzialität. Aus dem „Zusammen“ und „Nicht-Zusammen“ der qualitativ verschiedenen, einfachen realen Wesen soll sich alles „wirkliche Geschehen“ ergeben. Abgesehen von dem Mystizismus, der darin liegt, daß die einfachen Wesen im Zusammen sich modifizieren, um die reale Veränderung darzustellen — aber dabei doch vollkommen qualitativ dieselben einfachen Wesen bleiben sollen, ist noch immer unerklärt, wie denn dieses Zusammen- und Nicht-Zusammen zustande kommt, wie die Auswahl der jeweilig zusammentretenden Substanzen und die Wirkungsart dieses neuen Zusammen zu denken sei, wenn es weder eine causa transiens noch eine causa immanens gibt! Dadurch daß Herbart das Zusammen als einen „zufälligen Umstand“ ansieht, hebt er im Grunde alle Kausalität wieder auf. Tadelt Herbart mit Recht die Unbestimmtheit der Kantischen Theorie der Erfahrung, weil daraus nicht ersehen werden könne, warum man diese Erscheinung unter die Kategorie der Substanz, jene unter die Kategorie der Kausalität zu stellen habe, so trifft offenbar derselbe Tadel auch Herbart selbst. Das Verdienst, das sich Herbart erworben hat, indem er die Entstehung der Begriffe von Substanz und Kausalität psychologisch untersucht hat, bleibt dadurch ungeschmälert.

---

[1] Überweg-Heinze, IV, S. 132.

Schluß.

Wir sind jetzt soweit, um die Frage zu erheben: Hat Herbart im Hinblick auf die Kantische Kategorienlehre recht, wenn er sich „einen Kantianer nur vom Jahre 1828 und nicht aus den Zeiten der Kategorien und der Urteilskraft“ nennt. Darin muß man ihm nach den vorausgegangenen Darlegungen beistimmen, daß er eine ganz andere Ansicht vertritt, als sie in der „Kritik der reinen Vernunft“ enthalten ist: der Jünger will kritischer sein als sein Meister[1]. Er verwirft die apriorischen Funktionen, weil uns nirgends etwas Derartiges gegeben und das darin verborgene, sich selbst überschreitende Prinzip eine Ungereimtheit sei; er verwirft den Idealismus mit seinem ihm widerspruchsvoll erscheinenden Ichbegriff und baut auf dessen Trümmer die Grundpfeiler zu seinem Realismus; er verwirft den Phänomenalismus und Subjektivismus der Kategorien, weil damit der Weg zu einer wahrhaft realen Welt versperrt sei. Was die Kantischen Kategorien im besonderen angeht, so ist er mit ihrer Definition, mit der Auswahl, mit der Anordnung nicht zufrieden, zieht ihre Vollständigkeit in Zweifel und stellt der Kategorientafel Kants eine eigene gegenüber. Seine Kategorien sind sämtlich psychologisch fundamentiert und von seinem Begriff des Seins aus orientiert, sollen in der Erfahrung gegeben, durch den Verstand verarbeitet worden sein und reale Verhältnisse unmittelbar darstellen, während Kants Kategorien nur „Gedankenformen“ sind, a priori aus dem Verstande stammen, unabhängig von Sinnlichkeit und Erfahrung sind und eine Anwendung bloß auf Erscheinungen gestatten, worin ihre einzige Bedeutung und objektive Gültigkeit liegt. Selbst der Kantische Seinsbegriff, den Herbart als Kants größte Leistung für die Metaphysik schätzt, hat durch ihn eine Umbildung erfahren, für die wohl Kant schwerlich die Verantwortung zu tragen gewillt sein würde. Wenn auch Herbart mit seiner Kritik teilweise — wie im einzelnen gezeigt worden ist — im Rechte

[1] W. W., V, S. 426: „Was aber mich eigentlich beschäftigt, das ist das Unkritische der Kantschen Kritik selbst.“

ist, so hat er trotzdem noch keinen vollgültigen Beweis erbracht für die Wahrheit der von ihm erhobenen schweren Anklage, daß in der ganzen Analytik der Vernunftkritik „nichts gesund, von dem eingebildeten Leitfaden zur Entdeckung der reinen Verstandesbegriffe, der in einer falschen Tabelle der logischen Funktionen bestehen soll, bis zu der dreisten und völlig grundlosen Behauptung einer Wechselwirkung aller Substanzen — alles leere Systemkünstelei und Mißhandlung der wichtigsten metaphysischen Grundbegriffe“ [1] sei. Auch können seine Ausführungen einen besseren Ersatz für das von ihm verworfene Kantische System nur dem bieten, der seine metaphysischen Voraussetzungen teilt. Der Grund für die einschneidenden Differenzen der beiden Denker liegt darin, daß Kant zur Beurteilung der zu untersuchenden Bewußtseinselemente den erkenntnistheoretischen Standpunkt, Herbart dagegen hauptsächlich einen metaphysisch-psychologischen einnimmt. Weil sich aber dadurch eine derart große Gegensätzlichkeit zwischen Kants und Herbarts Erkenntnistheorie herausgebildet hat, hat man Ursache zu zweifeln, ob man Herbart das Prädikat eines „Kantianers aus dem Jahre 1828“ zubilligen darf, welcher Zweifel noch berechtigter erscheint, wenn man zum Vergleich noch die Metaphysik Herbarts heranzieht; ein „gewisses Recht“, ihn als einen „legitimen Thronfolger Kants“ [2] zu betrachten, besteht höchstens durch Herbarts Ethik.

[1] W. W., V, S. 429. [2] Liebmann, Analysis der Wirklichkeit, S. 242.

Vita.

Ich, Max Martin Müller, Sohn des Privatmanns Robert Müller in Leipzig, wurde am 28. Dezember 1885 in Gornsdorf bei Chemnitz geboren, evangelisch-lutherisch getauft und erzogen. Bis zu meinem 14. Lebensjahre besuchte ich die einfache Volksschule meines Geburtsortes, darauf ein Jahr die Seminarschule zu Zschopau. Von Ostern 1900 ab war ich Schüler des Seminars zu Zschopau, das ich im März 1906 mit dem Reifezeugnis verließ. Um sogleich meiner Militärpflicht zu genügen, trat ich am 1. April 1906 als Einjährig-Freiwilliger beim Infanterieregiment „Kronprinz" Nr. 104 in Chemnitz ein. Meine erste amtliche Anstellung fand ich von Ostern 1907 bis Ostern 1909 als Hilfslehrer an der einfachen und mittleren Volksschule in Flöha. Auf Grund der im November 1908 bestandenen Wahlfähigkeitsprüfung am Seminar zu Zschopau wurde ich zu akademischen Studien zugelassen und studierte von Ostern 1909 bis Ostern 1913 an der Universität Leipzig. Im Februar 1913 legte ich die Pädagogische Prüfung ab, der zufolge mir die Lehrbefähigung für Mathematik, Physik, Chemie und Pädagogik zuerkannt wurde. Während des folgenden Semesters widmete ich mich fast ausschließlich dem Studium der Herbartschen Philosophie und begann mit der Bearbeitung der vorliegenden Abhandlung. Durch Verfügung des Ministeriums des Kultus und öffentlichen Unterrichts wurde ich Mitte August 1913 zum Vikar am Seminar in Löbau bestellt und am 1. April 1914 als personalständiger Hilfslehrer an das Seminar in Schneeberg versetzt. Im Feldzuge 1914/15 nahm ich als Leutnant im aktiven Infanterieregiment Nr. 104 an mehreren Gefechten im Westen teil, wurde aber schon am 10. September 1914 bei Vitry le françois durch Granatsplitter am rechten Knie und rechten Oberarm schwer verwundet, sodaß ich mich in Wiesbaden, wo ich mich jetzt noch in Lazarettbehandlung befinde, zweimal einer Kniegelenkoperation unterziehen mußte.

Wiesbaden, den 4. März 1915.